editor Ion Tănăsescu

Argumentul ontologic

Aspecte tradiționale și interpretări moderne

II 370.497

editura PELICAN

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 370.497

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

397911

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

Aspecte tradiționale și interpretări moderne

Lucrările colocviului desfășurat la
Institutul de Filosofie și Psihologie
al Academiei Române
pe data 22 martie 2002

editor
Ion Tănăsescu

383354
B.C.U. IASI

Editura **PELICAN**

ALE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editura Pelican este diviziune a Societății Ecologiste „Noua Alianță„

© 2004 Editura **PELICAN**

Editor coordonator: Constantin Stoenescu
Tehnoredactor: Gabriel Ionescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
ARGUMENTUL ONTOLOGIC. SIMPOZION NAȚIONAL (2002; București)
Argumentul ontologic: aspecte tradiționale și interpretări moderne / ed.: Ion Tănăsescu. - Giurgiu: Pelican, 2004
ISBN 973-86181-6-9

I. Tănăsescu, Ion (ed.)

111

ISBN 973-86181-6-9

14 SEP. 2005

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Notă asupra ediției 5

Alexander BAUMGARTEN, *Sursele neoplatoniciene ale argumentului anselmian* 7
GERÉBY György, *Ceea ce Anselm și Gaunilon au spus unul către celălalt* 27
Marin BĂLAN, *De ce a respins Thoma d'Aquino argumentul lui Anselm?* 43
Bogdan TĂTARU-CAZABAN, Coloratio anselmi. *Trei lecturi franciscane ale „Argumentului ontologic"* 60
Ludger OEING-HANHOFF, *Dovada existenței lui Dumnezeu la Descartes* 76
Constantin STOENESCU, *Argumentul ontologic și problema întemeierii eticii ca știință demonstrativă la John Locke* 91
Adrian NIȚĂ, *Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant* 102
Ștefan VIANU, *Argumentul ontologic în Știința logicii a lui Hegel* 114
Dragoș POPESCU, *Argumentul ontologic în filosofia lui C. Noica. Reflecții preliminare* 126
Ion TĂNĂSESCU, Deus est *la Brentano. Marginalii psihologice* 141
Claudiu BACIU, *Argumentul ontologic între fenomenologia religiei și metafizică la Max Scheler* 158

Autorii 175

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Notă asupra ediției

Lucrarea de față reunește studiile prezentate în cadrul colocviului consacrat argumentului ontologic la Institutul de Filosofie al Academiei Române pe data de 22 martie 2002. Din nevoia de a oferi o imagine cât mai cuprinzătoare asupra problematicii discutate, am inclus în volum studiul lui Geréby György despre disputa dintre Anselm și Gaunilon și textul lui Ludger Oeing-Hanhoff despre argumentul ontologic la Descartes. Datorez permisiunea de a prelua aceste texte revistei *Magyar Filozófiai Szemle* și editurii Vandenhoeck & Ruprecht din Göttingen, îndeosebi doamnei dr. Ulrike Blech care mi-a facilitat obținerea acordului necesar pentru publicarea acestui text. În raport cu materialele oferite spre publicare, intervențiile editorului, puține la număr, au fost exclusiv formale și au avut în vedere exprimarea cât mai clară și mai precisă a ideilor autorilor. Întrucât în literatura de specialitate autohtonă nu s-a ajuns la un consens în privința scrierii numelor medievale, am respectat în fiecare caz în parte grafia aleasă de autori. Nu pot încheia aceste rânduri fără să mulțumesc participanților pentru colaborarea plăcută, deplin înțelegătoare, manifestată pe parcursul pregătirii volumului pentru tipar. Domnului Constantin Stoenescu doresc, de asemenea, să-i mulțumesc în mod deosebit pentru interesul manifestat față de această lucrare publicată datorită sprijinului generos al domniei sale.

Ion TĂNĂSESCU

BCU IAȘI

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SURSELE NEOPLATONICIENE ALE ARGUMENTULUI ANSELMIAN

Alexander BAUMGARTEN

Vom propune în cele de mai jos o interpretare a cunoscutului argument al existenței divine formulat de Sfântul Anselm din Canterbury în tratatul *Proslogion*[1] (1078), privindu-l drept relatarea unei experiențe a spiritului, puternic marcată de o tradiție neoplatoniciană, moștenită sau adesea redescoperită de autorului tratatului.

Sfântul Anselm, arhiepiscop de Canterbury la sfârșitul secolului al XI-lea, a rămas celebru în istoria gândirii europene prin încercarea de a oferi un argument rațional al existenței divine, un argument atât de cunoscut încât lectura lui contemporană îl raportează adesea direct și necritic la obiecțiile sau elogiile pe care le-a formulat la acest argument modernitatea filosofică (direct și indirect, de la Descartes și Leibniz la Kant și la Hegel). Interpretarea noastră își propune așezarea într-o ordine a hermeneuticii de text a aspectelor obscure proprii istoriei receptărilor diverse, formulând o prudentă oarecum *a priori* în raport cu modurile în care propria noastră receptare ar putea fi condiționată și trunchiată prin situarea noastră istorică implicită. Deși înzestrată cu instrumentele istoricului filosofiei (datări, succesiuni, genealogii, demersuri arheologice ale descoperirii surselor literare și doctrinale, stabilirea principiilor de diversificare ale receptărilor ulterioare), încercarea de față își are centrul de greutate exclusiv în sesizarea sensului unei experiențe pe care o comunică Sfântul Anselm în câteva tratate ale sale, raportate la sursele lor antice și medievale timpurii. Orientând analiza noastră către acest proces al sesizării experienței spirituale care a generat argumentul existenței divine oferit în tratatul *Proslogion*, suntem

[1] Pe tot parcursul acestui studiu facem referire la volumele traduse de noi: Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996, și *Monologion*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1998. Cifrele și literele adăugate pasajelor citate reprezintă pagini și coloane ale *Patrologiei latine*, vol. 158, în care figurează textul latin.

datori să răspundem unor întrebări care, în ciuda caracterului lor preliminar în raport cu scopul nostru, vor acoperi majoritatea conținutului acestei investigații.

Întâi, va trebui să formulăm explicit care sunt direcțiile asumate de modernitate în analiza argumentului anselmian; stabilindu-le, vom înțelege dacă noi, la rândul nostru, suntem sau nu tributari modului în care argumentul a fost receptat în modernitatea filosofică, fie că urmăm direct această receptare, fie că ne constituim într-o reacție adversă, dar la fel de tributară ei. Dacă vom putea susține relația de continuitate dintre receptarea actuală a argumentului lui Anselm și condiționările spiritului filosofiei moderne impuse acestui argument, atunci în fața cercetării noastre se pot ivi alte două interogații: mai întâi, de ce a modificat modernitatea, după propria ei măsură, nuanțele textului anselmian, iar, în al doilea rând, care ar putea fi cheia de lectură prin care precauția noastră ar fi maximă în lectura textelor filosofului.

Răspunsul la această a doua întrebare ar putea fi verificat într-un al doilea pas al cercetării. Acest răspuns, rostit foarte simplu, ține în aparență de o observație a simțului comun: este mai firesc să citești textele unui autor medieval din perspectiva lecturilor sale decât așa cum l-au citit autori ca Sf. Toma, Duns Scotus sau Descartes și Leibniz și, cu atât mai mult, decât l-a citit Kant din perspectiva criticii sale. „Firescul" răspunsului nostru este aparent și este cu totul lipsit de inocență: în spatele lui se află o temă a cărei asumare va fi în mod necesar explicată: este vorba de schița unei liste a lecturilor explicite și implicite (prin intermediul altor autori) ale Sfântului Anselm. Dacă putem răspunde la întrebarea „ce a citit sfântul Anselm?", vom putea cântări cu exactitate sensul în care este onest să gândim eventualele surse ale gândirii anselmiene în filosofia antichității târzii.

Cu aceasta, firul interpretării se poate apropia de o expunere analitică a instrumentelor conceptuale ale scrisului anselmian. Vom descompune în acest moment un număr de elemente ale textelor, sintagme, regii ale scriiturii (nu neapărat convenționale și retorice) pentru a le istorisi genealogia. Este esențial de evaluat, în acest moment, ce anume datorează Sfântul Anselm neoplatonismului, cunoscut de el cel mai adesea indirect. Dacă reconstrucțiile noastre istorice se vor dovedi întemeiate, atunci este posibil ca rezultatul acestei analize să schimbe radical semnificațiile formulelor filosofului, astfel încât, din această clipă, lectura argumentului

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

propriu-zis să se poată face în două direcții principale: ar fi vorba, pe de o parte, de o lectură „logicistă", în care semnificația argumentului să poată fi interogată exclusiv din perspectiva validității raționamentului anselmian, și, în al doilea rând, de o lectură cristalizată la nivelul experienței existențiale. O observație importantă: prima lectură ia în considerare numai capitolul 2 al *Proslogion*-ului și, eventual, formulele de critică ale călugărului Gaunilon la adresa argumentului împreună cu apărarea lui Anselm, pe când cealaltă lectură își asumă fiecare rând și fiecare indiciu al operei și timpului lui Anselm.

Lectura „logicistă" a impus deja nume importante în analiza argumentului anselmian: Alvin Plantinga[2], Gereby György[3] sau Adrian Miroiu[4]. Cred că există două presupoziții fundamentale ale acestei lecturi: pe de o parte, este vorba de faptul că argumentul anselmian al existenței divine ar fi important în măsura în care are o validitate logică, iar, pe de altă parte, de faptul că logica din perspectiva căreia este analizat argumentul are valoarea unei *logica perennis*, a unei logici necondiționate istoric. Deși ambele aspecte ni se par capitale pentru lectura lui Anselm, intențiile interpretării noastre îl privilegiază pe cel din urmă: este, într-adevăr, o întrebare pentru noi (una care depășește, fără îndoială, limitele studiului nostru și care ne așează în miezul unei dificultăți reale a experienței gândirii), și anume dacă există o condiționare ontologică a logicii și, implicit, o condiționare istorică a ei. Bineînțeles, nu ne putem lăsa pradă credinței naive conform căreia același raționament ar fi valid sau nu conform unor mentalități și epoci diferite, dar putem în mod legitim să ne întrebăm dacă faptul că logica însăși are o istorie (diferită de ideea unui simplu progres al descoperirilor ei) depinde de modelele ontologice dominante ale istoriei gândirii. La rândul ei, interpretarea noastră este fundamental incompletă, păstrând limitele decente ale unei contribuții de arheologie conceptuală ce poate fi alăturată unei analize formale a argumentului care nu stă în intenția studiului prezent.

Dacă răspunsul la această întrebare este afirmativ, atunci va fi nevoie de o reanalizare a argumentului anselmian din perspectiva

---

[2] Cf. Alvin Plantinga, *God and other minds*, Cornell Univ. Press, 1967.

[3] Cf. Gyorgy. Gereby, „Amit Anzelm es Gaunilo mondtak egymasnaki", în *Magyar filozófiai szemle*, 6 (1996), pp. 663 *sqq*.

[4] Cf. A. Miroiu, *Argumentul ontologic*, București, All, 2001.

modelului său ontologic. Aceasta nu înseamnă că valoarea logicii formale ar fi pusă aici în discuție, ci înseamnă că angajăm o interogație privind tipul de rațională folosit de Anselm. Dacă este corect să admitem că discursul lui Anselm funcționează în interiorul unui sistem al ierarhiei lumii în care există obiecte singulare, obiecte universale și un singur obiect transcendent, dacă este, de asemenea, corect să spunem că un asemenea tip de univers s-a născut și a supraviețuit în formule foarte variate începând cu Platon, atunci trebuie să ne reamintim că raționalitatea platoniciană își fixa drept obiect definitiv universalul, pentru ca Aristotel să critice această situație în filosofia sa practică, reclamând un tip de raționalitate aparte pentru obiectele singulare. De ce nu ar fi atunci la fel de corect să reclamăm și noi un tip de raționalitate nou (eventual, parafrazându-l pe Anselm, o *ratio fidei*) pentru obiectul unic aflat „deasupra" universalului? În această logică, acestuia din urmă nu i s-ar potrivi nici raționalitatea particulară, nici raționalitatea universală.

Dacă vom ajunge la o asemenea etapă, vom relua argumentul lui Anselm din perspectiva tuturor celor gândite până acum: simultan cu interogația asupra validității lui formale, ne vom întreba dacă are vreo importanță renunțarea la tratatul *Monologion*, scris anterior *Proslogion*-ului și anunțată în prefața celui din urmă tratat, dacă prezența călugărului Gaunilon în acest text, parcă destinală din perspectiva istoriei filosofiei, deschide sau nu textul spre un dialog inedit și neactualizat cu modernitatea, dacă intenția profundă a lui Anselm este *raționarea* sau *relatarea* unei experiențe. Și, mai ales, dacă sesizarea sensului acestei experiențe poate însemna sau nu o răsturnare radicală a presupozițiilor de la care plecase Anselm însuși în scrierile sale, o răsturnare în care instrumentele, autorul, valoarea relatării sunt afectate, în final, de rezultatul obținut, pe măsura acestui rezultat.

•

Să recapitulăm, pe scurt, principalele jaloane ale evenimentului asupra căruia meditățm. Mai întâi, în capitolul al doilea din *Proslogion*, Sfântul Anselm declară că Dumnezeu este *„acela decât care nu se poate concepe ceva mai mare - id quo maius cogitari nequit"*. Formulă obscură la prima vedere, greu de tradus într-o limbă modernă, cu aparențe metaforice sau strict tehnice ale limbajului filosofic. În realitate, așa cum vom încerca să argumentăm,

structura logico-sintactică a formulei este comparabilă cu o succesiune de straturi ale unui sit arheologic în care se pot redescoperi amprente ale unei istorii mult mai vechi decât Evul Mediu timpuriu. Sfântul Anselm pretinde că înțelegerea unei asemenea formule este suficientă pentru a putea produce convingerea necesară a existenței lui Dumnezeu. Argumentul este următorul[5]:

> Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo: non est Deus?* Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum ese intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

> Prin urmare, Doamne care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci, fără îndoială, credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci, *spuse-n inima sa nesocotitul: nu este Dumnezeu?*. E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun - ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare - înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. Căci una este ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândește dinainte ceea ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea și în minte, dar va și înțelege că lucrarea sa există. Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect,

[5] Sancti Anselmi *Proslogion*, cap. 2 în *Patrologia latina*, vol. 158, coll. 227-228.

> decât care nu poate fi gândit ceva mai mare pentru că, de îndată ce aude aceasta, înțelege, iar ceea ce este înțeles, se află în intelect. Și e sigur că acela decât care nu-i cu putință a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt. Așadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare este doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, și în intelect, și în fapt.

La prima vedere, structura argumentului ar putea fi reformulată în felul următor: fie Dumnezeu caracterizat de sintagma S. Dacă o minte capabilă de gândire, dar care nu a gândit încă aceasta (să concedem că *insipiens* nu este lipsit de facultățile mintale, chiar dacă pasajul biblic este ambiguu), neagă faptul că S ar exista, acestuia i se poate răspunde astfel: conceptul lui S există în minte, ceea ce este diferit de existența lui în fapt. Dar în minte, între *conceptul* lui S și *conceptul* lui „**S existent în fapt**" există o diferență. Acum intervine conținutul analitic al lui S = „*acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare*", fiindcă, spune Anselm, conceptul lui S existent în fapt este mai „mare" decât cel al lui „S", având ca diferență tocmai *conceptul* existenței. Din acest punct, lăsând logicienii descumpăniți și prudenți, Sfântul Anselm conchide existența lui Dumnezeu. Este legitimă trecerea? Oare se poate spune că ideea existenței unui obiect modifică întrucâtva calitatea lui mentală? Sau: există unele obiecte, măcar unul singur, pentru care o asemenea afirmație ar fi valabilă? Sau, și mai mult: există un asemenea obiect într-o lume ordonată ierarhic mai degrabă decât într-un univers infinit și omogen?

Deocamdată, există două aspecte care ne interesează direct în acest raționament. Mai întâi, faptul că Anselm nu compară un concept cu o realitate, ci două concepte (S și S existent în fapt), iar, în al doilea rând, faptul că el enunță acest raționament într-un *context* al tratatului de care nici contemporanii lui (călugărul Gaunilon), nici criticii lui medievali (mai cu seamă Sfântul Toma), nici modernii nu au ținut seama.

Este posibil ca destinul receptării moderne a acestui argument să fi fost decis de Leibniz care, în mai multe rânduri, leagă argumentul lui Anselm de unul dintre cele două argumente ale existenței divine oferite de Descartes în *Meditații metafizice*, și

anume de ultimul, cel din *Meditația a V-a*[6]. Conform argumentului cartezian, dacă Dumnezeu este o ființă perfectă, nu îi poate lipsi nici un atribut, prin urmare nici existența, de unde rezultă că el există. Obiecția imediată a lui Kant la această argumentație a fost critica ideii că existența ar fi un atribut[7], numind argumentul „ontologic". Este evident că, în această formulă, Kant îl critică în mod real pe Descartes (și, eventual, pe Anselm, dacă legătura dintre Descartes și Anselm ar fi reală). Într-adevăr, Leibniz formulase în mai multe rânduri ideea împrumutului pe care l-ar fi făcut Descartes de la Sf. Anselm: în *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei* el pomenește de acest argument *„renumit de mult printre scolastici și reînnoit de către Descartes"*[8], iar în *Disertație metafizică* și în *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* reia această filiație istorică. Prin urmare, ceea ce noi știm despre critica pe care o face Kant argumentului „ontologic" este rezultatul unei filiații istorice al cărei destin stă exclusiv în puterea modernității, iar ideea fundamentală atribuită lui Anselm și criticată de Kant este faptul că existența ar fi un predicat și, desigur, întemeierea argumentului său pe această asertiune. De fapt, este astăzi un lucru cunoscut acela că interpretarea lui Anselm din perspectiva lui Descartes este sursa ideii că, pentru Anselm, existența ar fi un predicat. Așa cum a demonstrat cu mai mult timp în urmă E. Gilson[9], Descartes nu citise și nici nu cunoștea foarte clar tradiția istorică a argumentului pe care îl formulează în *Meditația a V-a*: o scrisoare a abatelui Mersenne îl informează de existența tratatului mult după redactarea *Meditațiilor*. Cu toate acestea, Descartes formulase în *Meditații* două argumente, cu structuri foarte diferite, cel din *Meditația a V-a* și cel din *Meditația a III-a*. Este extrem de interesant faptul că argumentul *Meditației a III-a* presupune faptul că

[6] Cf. R. Descartes, *Două tratate filosofice*, trad. C. Noica, București, Humanitas, 1992.

[7] Cf. Kant, *Critica rațiunii pure*, „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu", trad. de N. Bagdasar și Elena Moisiuc, ed. a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, București, Iri, 1998, pp. 456 *sqq*.

[8] Cf. Leibniz, *Meditații...*, în *Opere filosofice*, vol. I, trad. de C. Floru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972, p. 29.

[9] Cf. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, cap. „Descartes et Saint Anselme", p. 221.

existența în mintea finită a ideii infinite și formale de Dumnezeu poate să îl aibă drept cauză numai pe acesta din urmă, ca fiind singura ființă corespondentă și autoare a acestei idei. În acest argument surprinde răsturnarea pe care Descartes o operează în privința noțiunii de Dumnezeu: din obiect al rațiunii, el devine autor al ei și numai în această calitate el există. Să notăm faptul că Descartes se folosește *sans le savoir* de un tip de raționalitate care nu este nici teoretică (nu are un obiect universal), nici particulară (fiindcă nu se ocupă de un obiect singular dat în experiență), și, spre surprinderea noastră, el are în comun cu Anselm, așa cum vom vedea mai jos, o tehnică a discursului în care Dumnezeu ca obiect al cunoașterii este întemeiat doar în calitate de autor originar al ei. Acest aspect este tocmai cel care, în lectura lui Leibniz și a lui Kant, nu a prezentat nici un interes, fiind străin de tipologia raționalității moderne. De fapt, între argumentul din *Meditația a III-a* și formulările lui Anselm nu există nici o legătură filologică atestabilă, dar ne putem îngădui avansarea unei alte ipoteze: ambele provin în mod îndepărtat din același mediu filosofic neoplatonician. În privința argumentului lui Descartes, el are o filiație precisă, originându-se în teoria celor două subiecte ale cunoașterii formulate de Averroes în comentariul său la lucrarea aristotelică *De anima,* teorie transmisă lui Descartes destul de fidel prin câțiva intermediari, între care se numără Petrus Aureolus și, mai ales, Francisco Suarez. Nu ne putem îngădui să dezvoltăm aici[10] această filiație, putem doar reține faptul că teoria averroistă încerca o fundamentare a noeticii aristotelice în conceptul inteligenței neoplatoniciene, nivel de maximă importanță în toate modelele ierarhice ale neoplatonismului antic și medieval. Ceea ce dorim, în schimb, să argumentăm este faptul că și Sf. Anselm este afectat de aceeași structură conceptuală a inteligenței neoplatoniciene, fără ca el, în izolarea pe care i-o conferea secolul al XI-lea, să știe mai mult despre aceste surse decât știa Descartes în secolul său.

Din această perspectivă asupra receptării în modernitate a lui Anselm am rămas cu o serie de presupoziții neargumentate: de ce ar fi Sf. Anselm afectat de structuri de gândire neoplatoniciene

[10] Am încercat să stabilim această filiație în studiul nostru *Teoria celor două subiecte ale cunoașterii și dialogul filosofic dintre Sfântul Toma din Aquino și Averroes,* în A. Baumgarten, *Intermediaritate și Ev Mediu - studii de filosofie medievală*, Cluj, Viața Creștină, 2002, pp. 55-79.

care să îi înrudească subteran argumentul din *Proslogion* cu cel din *Meditația a III-a* și de ce nu putem spune deschis că, pentru Anselm, existența este un predicat, pentru a-l supune direct criticii lui Kant? În încercarea de a da un răspuns acestor întrebări, ne vom întoarce la textul anselmian pentru a analiza elementele propriu-zise ale discursului său și filiația lor istorică.

•

Textele la care ne referim sunt patru: tratatul *Monologion*, scris în 1076, tratatul *Proslogion*, în care Anselm anunță aceleași intenții de dovedire a existenței divine, dar se dezice de rezultatele din primul tratat, apoi răspunsul pe care călugărul Gaunilon îl redactează la adresa *Proslogion*-ului și, în fine, *Cartea apologetică* pe care Anselm o scrie drept răspuns la critica lui Gaunilon. Toate cele patru piese au un număr de elemente comune al căror sens nu este explicit la prima vedere, care produc uneori dificultăți traducătorului și interpretului, dar care pot livra sensul originar al argumentului anselmian.

Mai întâi, termenul *persona*, folosit în text cu sensul de *rol generic*, pe care gânditorul îl asumă când speră să aibă experiența argumentării existenței divine. Termenul pare să facă parte dintr-o structură retorică de stabilire a situării generice a gânditorului: în introducerea la *Monologion* găsim formula „*sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis - punându-mă în locul celui care cercetează în singurătate*"[11], pentru ca în introducerea la *Proslogion* formula să fie aproape reluată „*in persona alicuius tacite secum ratiocinando - punându-mă în rolul celui care, gândind cu sine în tăcere*". Prepozițiile *in* și *sub*, construite cu ablativul, demonstrează faptul că *persona* are valoarea unui *rol generic*. Informația are importanță pentru că, în cuprinsul textului argumentului existenței divine citat mai sus, apare un personaj biblic, *insipiens*, în care psalmistul a văzut irationalul, necugetatul, omul fără minte, care neagă existența lui Dumnezeu. Așa îl și interpretează Ioan Damaschin, în *De fide orthodoxa*, I, 3[12]. Sf. Anselm vede cu totul altceva în el: este personajul căruia

[11] Cf. și cap. 32 din *Monologion*, unde formula reapare partial.

[12] Deși Damaschin asociază și el demonstrarea existenței divine cu pasajul psalmistului despre nesocotit, este greu de crezut că Anselm ar fi cunoscut acest text, tradus de Burgondius din Pisa în limba latină abia în 1151.

i se adresează argumentația, adică cel care s-a întrebat dacă Dumnezeu nu există, deci care poate gândi, dar nu a făcut-o încă. *Insipiens* corespunde unui intelect posibil, receptiv și neactualizat, ceea ce ne determină să punem în legătură folosirea termenului *persona* cu folosirea lui *insipiens*, sub presupoziția că termenii au în text aceeași funcție. Cel mai serios argument pentru aceasta este tocmai faptul că și călugărul Gaunilon, oponentul lui Anselm, își redactează tratatul sub titlul *Liber pro insipiente (Tratat în locul nesocotitului)*, astfel încât convenția polemicii este asumarea alternativă a rolului generic al rațiunii înseși reprezentate de *insipiens*. Prin urmare, oricine în genere, (altfel spus: condiția generică a rațiunii) are acces la existența divină. Dar dacă *insipiens* și *persona* au aceeași valoare, primul termen face parte din textul propriu-zis al argumentului, pe când *persona* apare într-un context total diferit de logica din capitolul al II-lea, și anume în *Introducerea tratatului*, în care regia discursivă pare să aibă o importanță complementară argumentației din capitolul al II-lea.

Într-adevăr, *Introducerea* la tratat enunță o schimbare bruscă de optică față de *Monologion*, al cărui discurs este repudiat din prima frază a acestei introduceri: „*am socotit că acela reprezintă o înlănțuire de prea multe argumente*". De fapt, ceea ce deosebește cele două texte nu este faptul că unul este simplu și celălalt complicat, ci faptul că unul este redactat ca un discurs care se referă la persoana divină folosind persoana a III-a a pronumelui personal, iar celălalt persoana a II-a. Diferența dintre „el" și „tu" este diferența dintre un simplu obiect al unei raționalități teoretice sau practice și obiectul unui alt tip de raționalitate, pe care Anselm nici nu întârzie să o enunțe în această introducere și pe care o și numește în prima frază a textului *ratio fidei*. Este posibil ca repudierea *Monologion*-ului să fie rezultatul unei anumite convertiri a lui Anselm la un sens nou al prezenței divine în domeniul rațiunii, deoarece în această introducere sunt prezente câteva elemente fundamentale pentru înțelegerea textului. Mai întâi, atât aici, cât și în capitolul I, este anunțat idealul „*fides quaerens intellectum - credința care caută înțelegerea*". Acest ideal reprezintă una dintre formulele multiple pe care raportul dintre credință și rațiune le-a luat în cursul Evului Mediu (foarte diferite, de pildă, de conflictele universitare pariziene ale secolului al XIII-lea, unde domeniul credinței și cel al rațiunii luptau pentru împărțirea domeniilor de discurs).

Pentru Anselm, acest ideal are surse augustiniene: *Confesiunile* înfățișează situații de colaborare neașteptată între om și Dumnezeu în domeniul rațiunii, unde credința este o formă de receptivitate a divinului care ocazionează colaborarea[13]. La Sfântul Anselm însă, această dispunere a rațiunii față de credință este ocazia unei surprinzătoare descrieri a strategiei spirituale de obținere a argumentului existenței divine; am îndrăzni chiar să avansăm ideea că, în lipsa acestei strategii, însuși argumentul devine de neînțeles.

Astfel, conceptul raționalității este desemnat de două expresii, iar trecerea de la una la cealaltă însoțește descrierea a ceea ce am numit mai sus „strategie spirituală". Prima formulă este *acies mentis - ascuțiș al minții*. Formula este folosită frecvent fără un sens specializat de Sfântul Augustin[14], dar devine o expresie cu valoare tehnică în tradiția augustiniană ulterioară, de unde o preia și Descartes, care o folosește în *Meditații* cu sensul generic de rațiune[15]. Dar, la Sfântul Anselm, această *acies mentis* este opusă lui *ratio fidei* în măsura în care „ascuțișul minții", raționalitatea care îl propune pe Dumnezeu ca obiect al ei, eșuează în încercarea de a descoperi argumentul căutat, astfel încât ea trebui înlocuită cu *ratio fidei*. Întreg „scenariul" este următorul: Sf. Anselm povestește cum o serie de călugări îl roagă să le furnizeze în scris acest argument al existenței divine, iar Sf. Anselm încearcă să îl conceapă folosind ca instrument raționalitatea simplă (*acies mentis*) și eșuează. Același lucru este povestit și la începutul tratatului *Monologion*, unde o serie de *fratres* cer imperios redactarea textului. În ambele cazuri, Sf. Anselm refuză inițial, pentru ca intensitatea refuzului să consume forța împotrivirii autorului care, în cele din urmă, cedează și începe redactarea textului. Se impun însă în acest moment două observații care ni se par decisive pentru interpretarea noastră. Prima este că asemănarea frapantă cu prima frază din

[13] Cf. Sf. Augustin, *Confesiuni*, I, 1, dar și X, 6, trad. de Gh. I. Șerban, București, Humanitas, 1998, p. 339. Pasajul al doilea ni se pare relevant deoarece el împletește o teologie pozitivă cu una negativă, astfel încât șirul negațiilor pentru care Dumnezeu nu este nici unul dintre obiectele experienței sensibile este dublat de un șir al afirmațiilor analogice în care Dumnezeu este conceput ca oricare dintre aceste obiecte.

[14] Cf. Sf. Augustin, *Confesiuni*, III, 5.

[15] Cf. Descartes, *Meditații metafizice*, I.

De institutione oratoria a lui Quintilian[16] ne lasă să credem că este vorba doar de o formulă retorică de care Sf. Anselm dispunea, probabil, chiar din lectura autorului roman: s-ar putea ca acei călugări să fi fost imaginari sau nu, dar un fapt este cert: Sfântul Anselm știe că regula de compoziție a unui text (suficientă, dacă nu chiar necesară) este aceea a unei postulări externe și a unui refuz prealabil, surse de energii deopotrivă inspiratoare literar. A doua observație: în *Proslogion* regăsim aceeași schemă, dar în care *fratres* doar comandă textul, fără ca lor să li se mai adreseze vreun refuz: de această dată, Sf. Anselm își refuză încercarea, întrucât „*ascuțișul minții îmi fugea în toate părțile - acies mentis omnino fugeret*". Cu acest eșec începe întreg episodul experienței premergătoare descoperirii argumentului. Acum el înțelege să refuze cercetarea unui argument al existenței divine, deoarece cunoaște faptul că momentul de maxim refuz corespunde exact momentului de maximă disponibilitate intelectuală:

> penitus a me vellem excludere; tunc magis ac magis, nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem ampelcterer quam sollicitus repellebam.
>
> Am dorit să o îndepărtez cu totul de la mine: abia atunci a început, cu o anumită dificultate, să se impună treptat celui care nu o dorea și se apăra de dânsa. Într-una din zile, așadar, pe când mă istoveam rezistând acelei dificultăți în încleștarea însăși cu gândul acesta, s-a ivit ceea ce nu sperasem, așa încât am îmbrățișat cu patimă ceea ce refuzam neliniștit.

Sensul pasajului lămurește diferența dintre cele două raționalități: *acies mentis* joacă rolul unei rațiuni care tinde să cuprindă sub conceptul ei obiectul dat, pe când celălalt tip de rationalitate funcționează altfel, practicând exercițiul disponibilității: el devine locul receptiv al unui obiect obținut prin maxima lui negare, proporțională maximei abandonări a rațiunii în fața obiectului său. Formula acestei strategii spirituale pare a fi întărită de două afirmații ale tratatului *Proslogion*: în capitolul al III-lea, Sf. Anselm spune că

[16] Cf. Quintilian, *De institutione oratoria*, I, 1: „Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus impenderam, cum a me quidam familiariter postularent, ut aliquid de ratione dicendi componerem, diu sum equidem reluctatus".

mintea nu poate gândi nimic mai bun decât ființa divină, fiindcă altminteri „*s-ar sui creatura deasupra creatorului și l-ar judeca pe creator - et iudicaret de creatore*". Pe de altă parte, Dumnezeu apare ca un conținător absolut care nu poate fi revendicat decât alegoric în calitate de conținut al minții: „*Nihil enim te continet, sed tu contines omnia*"[17]. Este evident acum că Dumnezeu ca obiect al minții reclamă un alt tip de raționalitate, de vreme ce el nu poate fi obiect al judecății. Prin urmare, în acest punct cercetarea noastră poate formula o primă concluzie ce poate fi folosită ulterior ca instrument de interpretare: pentru a obține un argument al existenței divine, Sfântul Anselm descoperă o strategie spirituală a refuzului și a golirii minții, semn al unei raționalități diferite de cea imediată. Dar mai este această formulă spirituală un tip de rațiune și poate fi ea numită raționalitate fără riscul echivocului? Cu alte cuvinte, putem spune că găsim în această *ratio fidei*, cum o numește autorul ei, urmele a ceea ce numim în limbajul filosofiei „rațiune"?

Răspunsul nostru este afirmativ, iar argumentul cel mai serios pe care îl putem oferi este evocarea unuia dintre cele mai subtile și mai interesante episoade ale polemicii dintre Sf. Anselm și călugărul Gaunilon, în care Gaunilon folosește în textul său o formulă nouă pentru a desemna expresia lungă și laborioasă „*id quo maius cogitari nequit*" a Sfântului Anselm, și anume „*maius omnibus - cel mai mare decât toate*"[18]. Sf. Anselm replică, în *Liber apologeticus*, cap. 5, spunând că cele două expresii nu sunt sinonime, dar că, totodată, eroarea are un caracter natural, pentru că *id quo maius cogitari nequit* se arată rațiunii întotdeauna ca și cum ar fi *maius omnibus*, adică Dumnezeu coboară la nivelul rațiunii într-o formă proporțională nivelului de înțelegere al acesteia, legitimând în felul acesta o adevărată *ratio fidei*:

> ... non similiter potest probari de eo quod maius omnibus dicitur quod de se per se ipsum probat quo maius cogitari nequit ... nullatenus enim potest intelligi quo magis cogitari non possit nisi id quod solum omnibus est maius.
>
> Nu poate fi asemănător dovedit pentru cel numit mai mare dintre toate ceea ce despre sine, prin sine însuși a arătat acela decât care nu

[17] Cf. *Proslogion*, cap. 19.

[18] Cf. Gaunilon din Marmoutiers, *Liber pro insipiente*, § 4.

> se poate gândi ceva mai mare ... însă nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare, ci doar ca pe acela dintre toate mai mare.[19]

Semnificația pasajului ales este dublă: el propune faptul că ființa divină se proporționează intelectului, dar, în același timp, că ea este chiar *autorul* argumentului, acordând un loc egal rațiunii și credinței. Tema nu este nouă nici pentru Anselm, nici pentru tradiția teologiei anterioare Sfântului Anselm. Ea apare la filosoful latin în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, II, 9[20], dar se regăsește la autori precum Filon din Alexandria[21] sau Dionisie Pseudo-Areopagitul[22]. Dacă acesta este registrul și intenția gândirii Sfântului Anselm, este foarte probabil ca analiza noastră să fie legitimă în încercarea de a reconstrui universul lecturilor și al surselor sale filosofice din perspectiva cărora îi poate fi reconstruit argumentul.

Am sesizat până în acest moment funcționarea neașteptată a două cuvinte din vocabularul anselmian, și anume *persona* și *ratio*. Mai există încă alte două structuri lexicale, de această dată părți componente ale sintagmei *id quo maius cogitari nequit*. Până în această etapă a interpretării noastre, am sesizat faptul că Sfântul Anselm are nevoie de un argument al existenței divine care angajează în mod generic un tip nou de raționalitate, în care obiectul devine autor, în care refuzul și negația sunt productive sub raportul cunoașterii și care se folosește de termeni aleși analogic din alte tipuri de raționalitate, datorită inadecvării minții la presupusul ei obiect.

Este ușor de acceptat acum faptul că Sfântul Anselm este deja sensibil diferit în tipul său de argumentație de raționamentul cartezian al *Meditației a V-a*, unde nimic nu critică faptul că, în genere, Dumnezeu poate fi un obiect al minții între altele. De fapt, credem că amândoi autorii reacționează conform propriilor viziuni despre lume pe care o angajează. Dacă pentru Descartes universul

---

[19] Cf. și *Monologion*, 176a, unde Sf. Anselm vorbește despre limbajul care conferă determinații ilegitime ființei divine, printr-o convenție a limbajului.

[20] Cf. Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Iași, Polirom, 1997, p. 207: *„Nu eu te conduc, ci cel despre care discutăm"*.

[21] Cf. Filon din Alexandria, *Comentariul la cele șase zile ale creației*, I, 38.

[22] Cf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, II, 1, sau III, 1.

infinit și omogen nu face distincții calitative între obiectele sale, lumea lui Anselm este categoric diferită și afectează însăși raționalitatea anselmiană. Un univers finit, ierarhic, unde omul are o poziție precisă, face ca regimul rațiunii să se modifice în funcție de modul în care obiectele sale îi sunt subordonate sau transcendente. Este posibil chiar ca acest orizont al ierarhiei ființelor să dea o explicație riguroasă compoziției lexicale a numelui divin din capitolul al II-lea al *Proslogion*-ului – *id quo maius cogitari nequit*. Mai întâi de toate, în *Monologion* întâlnim trei argumente ale existenței divine (unul al univocității predicației, altul al multiplului redus la unitate și altul al ierarhiei), în care termenii gândirii anselmiene aparțin în mod evident unui univers ierarhizat. Această ordine a universului se păstrează, deopotrivă, în întreg tratatul următor și ține, în fond, de o viziune pe care Evul Mediu a moștenit-o din neoplatonism și a cărei criză, petrecută în finalul Evului Mediu, este asimilabilă originilor modernității. Sfântul Anselm nu avea nici un motiv să pună în discuție această configurație a universului, ci, dimpotrivă, avea toate argumentele să o accentueze[23]. De exemplu, în *Monologion*, II, fixează semnificația termenului *magnus* ca unitate de măsură a etajelor ierarhiei: *„Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, așa cum este înțelepciunea"*. Dacă *magnus* are această semnificație, atunci sensul întregii formule *id quo maius cogitari nequit* apare într-o lumină nouă, pe care lectura exclusivă a capitolului al II-lea din *Proslogion* o făcea de nevăzut: cuvântul *maius* din text are acum o valoare preponderent ontologică, făcând referință la un model ontologic în care gânditorul se situează și care îi afectează expereința gândirii, deoarece el gândește un obiect transcendent lui cu instrumente inadecvate, ceea ce îl face să caute o formulă care conține atât un aspect pozitiv (existența unei definiții), cât și sugestia unei negativități (întrucât conținutul ființei divine este descris printr-o negație). Aceeași conotație dublă, pozitivă și negativă, o conferă însă și o altă parte componentă a formulei studiate, și anume *id quo*, împreună cu un adverb comparativ, în cazul nostru *maius*. Este un fapt cunoscut deja acela că o formulă asemănătoare se regăsește într-o definiție dată de Sf. Augustin divinității în *De vera religione*, 35: *„Deus est quo nihil simplicius"*. Prin urmare,

[23] Cf., de exemplu, enunțul existenței ierarhiei în *Monologion*, cap. IV.

un adverb de comparație, o negație și un adverb la gradul comparativ. Mai puțin cunoscut este însă faptul că această expresie are surse și mai îndepărtate, care ne lasă să bănuim că nu Sfântul Augustin este originea ideii, ci că ar fi preluat-o la rândul lui. Plotin, în tratatul *Despre frumos* (*Enneade*, I, 6, 3), are o sintagmă asemănătoare, prin care desemnează simultan conținutul negativ și cel pozitiv al cunoașterii ideii de frumos, *„decât care nu este nimic mai de seamă - hês oudèn kyriôteron"*. Prin urmare, nu numai că universul ierarhic îl leagă pe Anselm de neoplatonism prin Sf. Augustin, ci înșeși elementele doctrinei creștine apar în cadrele gândirii neoplatoniciene. Sintagma în cauză are, de fapt, chiar și o rădăcină platoniciană, în care definiția ideii suportă aceeași structură gramaticală, în *Phaidros*, 241c[24].

Reluând acum sintagma care îl desemnează pe Dumnezeu în *Proslogion*, ea își pune în evidență, prin sursele ei, legătura cu tradiția neoplatoniciană: univers ierarhic marcat de o unitate de măsură, poziție dată a intelectului, raportare pozitivă și negativă la obiectele transcendente rațiunii. Să reamintim acum, din noua perspectivă istorică, raționamentul: dacă nesocotitul are în minte conceptul celui decât care nu se poate gândi ceva mai mare, el poate înțelege că orice ar fi mai presus de conținutul inteligenței (*maius*) există în fapt, fiindcă mai presus de inteligență este în ierarhie Dumnezeu, care este invocat pentru ca gânditorul să îi realizeze prezența. Altminteri, ar fi stranie și retorică compunerea unui tratat în care obiectul să fie identic subiectului adresat și autorului argumentului.

Ne apropiem acum de răspunsul la una dintre cele mai dificile întrebări adresate lui Anselm: este, într-adevăr, pentru acest autor, existența un predicat, așa cum este ea în *Meditația a V-a* a lui Descartes? Răspunsul nostru este negativ și îl leagă pe Anselm și mai mult de tradiția neoplatoniciană. Este adevărat că textul capitolului al II-lea din *Proslogion*, dacă este desprins din context, ar putea lăsa să se creadă că argumentul este oarecum reductibil la schema carteziană. Exact această reducție o operează, de fapt, călugărul Gaunilon în critica lui. El spune că argumentul nu este

[24] Ideea este *„hrana sufletului său decât care nu este și nu va fi nicicând, nici pentru oameni nici pentru zei, un alt bun mai de preț - hês oûte anthrôpois oûte theois tê alâtheia timiôteron"* - trad. de G. Liiceanu, în Platon, *Phaidros*, București, Humanitas, 1993.

valabil pentru că, dacă l-am urma, ar reieși că din conceptul unei insule pline de toate darurile ar putea rezulta și existența ei fiindcă nici acest dar nu i-ar putea lipsi[25]. Răspunsul lui Anselm conține un aspect important: el subliniază faptul că argumentul nu este valabil în orice caz posibil de ființă perfectă, ci se referă la un singur obiect posibil, și anume la Dumnezeu[26]. Afirmația nu putea fi posibilă dacă Anselm nu avea în vedere un univers ierarhic dat în care există un singur obiect al rațiunii aflat deasupra ei, adică vârful însuși al ierarhiei. Critica lui Gaunilon este, oarecum, asemănătoare criticii lui Kant (pentru nici unul existența nu este predicabilă), dar, spre deosebire de Descartes, tocmai datorită acestui univers ierarhic în care intelectul are o poziție fixă, existența nu este propriu-zis un predicat, ci o *ipostază* a ierarhiei care are în modul în care se oglindește în intelect valoare de predicat. Ea are un regim diferit și complex, posedând o sursă neoplatoniciană inedită. Un pasaj din *Monologion* leagă problema predicabilității existenței de parcurgerea ierarhiei; pasajul ni se pare extrem de valoros, deoarece el vehiculează trei concepte fundamentale ale ipostazelor neoplatoniciene (ființa, viața și inteligența), preluat de neoplatonism din reforma pe care Platon o făcuse sistemului ideilor în *Sofistul*, 249b, și care au fost transmise ca nume divine în *De nominibus divinis* din *corpus dionisiacum*. Dar, pe de altă parte, pasajul din *Monologion* frapează printr-o remarcabilă asemănare cu un pasaj dintr-un tratat pseudo-aristotelic, compus în mediul filosofic arab al secolului al IX-lea ca o compilație după *Elementele de teologie* ale lui Proclos, și anume *Liber de causis*[27]. Este absolut cert faptul că Sfântul Anselm nu avea cum să cunoască acest text, de unde rezultă că există o sursă comună neoplatoniciană a lor, pe care Sf. Anselm o putea bănui fie din *corpus dionisiacum*, fie din *corpus*-ul augustinian. Iată textele:

> Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. 11: Motivul spuselor noastre este acela că, atunci când tu îndepărtezi de la <conceptul> de om virtutea rațională, nu rămâne omul, ci rămâne viețuitorul, cel care respiră și simte. Iar atunci când îndepărtezi de la el <conceptul de> viețuitor, nu rămâne viețuitorul, ci rămâne faptul de a fi, deoarece

[25] Cf. Gaunilon, *Liber pro insipiente*, 6.

[26] Cf. Sf. Anselm, *Liber apologeticus*, 3.

[27] Cf. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, trad. și comentarii de Al. Baumgarten,

el nu se îndepărtează prin îndepărtarea cauzatului său și, prin urmare, rămâne faptul că omul este. Deși individul nu reprezintă omul, el este <totuși> animalul, iar dacă nu este animalul, el este măcar faptul de a fi.[28]

Sf. Anselm, *Monologion*, cap. 31: Căci dacă dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională se înlătură prin gândire faptul că este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este vietuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea este; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai măruntă, și că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esență, dacă sunt înlăturate fiecare în parte, către o ființă tot mai măruntă, conduc, dacă sunt adăugate în ordine, aceeași <esență> către o ființă tot mai măreață.[29]

Pentru ambii autori, faptul de a construi un obiect individual prin conferirea unor atribute este analog parcurgerii ierarhiei ființelor: a gândi și străbate scara realului este același lucru. Pentru amândoi, existența ține de limita acestei scări. Spre deosebire însă de atitudinea anonimului arab, opinia Sfântului Anselm este profund ambiguă, la prima vedere, în ceea ce privește regimul existenței: înlăturările succesive ale atributelor descoperă faptul pur al existenței, ceea ce ar însemna că existența nu este un atribut. Dar această ființă pură, în regim aproape hegelian, pare identică neființei grație lipsei atributelor. Pare indecidabil dacă existența este în acest caz predicabilă sau nu. Putem însă observa faptul că ambele texte au în vedere construcții mentale ale unor obiecte care nu fac trecerea de la concept la faptul de a fi. În acest regim,

[28] Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile.Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et est esse tantum.

[29] Nempe si cuilibet substantiae quae et vivit, et sensibilis et rationalis est, cogitatione aufertur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse, quod remanet; quis non intelligat quod illa substantiaquae sic paulatim destruitur ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta, illam magis et magis esse perducunt.

existența poate fi tratată de intelect ca un predicat, chiar dacă ea nu este așa ceva: a spune că un lucru este nu modifică deloc conținutul atributelor sale (practic, ne spune textul, ființa nu îi ajunge nici măcar pentru a fi propriu-zis) ca obiect al minții, dar îl deplasează în scara realului. Iar dacă în construcția unui obiect al minții se întâmplă așa, aceasta nu înseamnă mai puțin că există un nivel al scării realului ocupat de existență, în urma căreia vin inteligența și viața. Ele sunt ipostazele neoplatoniciene și ele sunt cadrul de gândire al Sfântului Anselm. Între ele, locul ființei este ocupat de ființa divină pentru teologul creștin, iar înțelegerea argumentului său trebuie realizată din această perspectivă.

Același regim al existenței necesare îl subliniază un alt aspect al polemicii dintre Anselm și Gaunilon. Surprinzător de cartezian *avant la lettre*, Gaunilon anunță caracterul de unică existență necesară a eu-lui[30]: *„iar eu știu în mod sigur despre mine că exist și cu nimic nu știu că s-ar putea să nu fiu"*. Anselm răspunde în *Liber apologeticus*, 4, anunțând contingența absolută a subiectivității gânditoare, asemeni oricărei ființe finite. În perfect acord cu sine, surprinzător și dificil de acceptat pentru moderni, episodul se încadrează în schema ierarhiei universale în care singura ființă necesară, autoare a argumentului și provocatoare de răsturnare a regimului rațiunii, este ființa divină, a cărei existență o argumentează Sfântul Anselm. Înrudit cu Kant prin nepredicabilitatea existenței, cu Descartes prin conștiința *ego*-ului cugetător, Gaunilon face figura dizidentului în raport cu propria epocă.

La rândul lui, Anselm face parte mai puțin din istoria argumentului modern al existenței divine, cât din nenumăratele variante de neoplatonism pe care Evul Mediu latin le-a oferit. Relatând experiența exemplară a *invocării* ființei divine, Sfântul Anselm narează subteran seducătoarele și splendidele straturi arheologice ale experienței gândirii antichității târzii. Folosind ca surse texte augustiniene, un mic pasaj din Quintilian, probabil Boetius și *corpus dionisiacum*, Sfântul Anselm dovedește intuiția unui redescoperitor strălucit al gândirii antichității târzii. Referindu-se la experiența unui Dumnezeu mai aproape de Pascal decât de Descartes, Sfântul Anselm lansează provocarea unei interogații a statului rațiunii: se poate, în genere, ocupa rațiunea de obiecte transcendente experienței sale? Răspunsul său pare limpede prin

[30] Cf. Gaunilon. *Liber pro insipiente*, §. 7.

examinarea completă a textelor lui: este posibilă convertirea minții la un tip de raționalitate definită ca receptivitate absolută, în care mintea devine simplul mediu al gândirii, iar gândirea își indică obiectul simultan ca autor al propriului ei parcurs.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CEEA CE ANSELM ȘI GAUNILON AU SPUS UNUL CĂTRE CELĂLALT*

GERÉBY György

În al doilea capitol al operei *Proslogion* a Sf. Anselm din Canterbury (1033/4-1109) se găsește acel argument celebru menit să demonstreze existența reală a lui Dumnezeu, care, încă de la apariția lui, se numără printre problemele importante ale filosofiei. Primele obiecții față de argument au fost formulate în tratatul polemic *Libellus pro insipiente* al unui călugăr din Marmoutiers, puțin cunoscut de altfel, pe numele Gaunilon, față de care în contrarăspunsul său Anselm a încercat să își apere, respectiv să își completeze argumentul[1]. Argumentul lui Anselm a fost dezbătut

---

* Text editat al prelegerii ținute la ședința Secției de Istoria Filosofiei din 26 martie 1999 a Societății Maghiare de Filosofie. Ideea reconstrucției mi-a venit în 1992, la conferința din Budapesta despre *Scepticism*. Îi aduc mulțumiri lui Gábor Forrai, cu care, la această ocazie, am dezbătut de mai multe ori ideea de bază. Din această reconstrucție am ținut o prelegere în ianuarie 1998 la Liverpool, unde John Williamson și Yiota Vassipoulou au contribuit cu observații valoroase. În mai 1998 am aflat că Gyula Klima a ajuns, într-un articol aflat în manuscris, la unele idei asemănătoare. În final, îi aduc mulțumiri lui Ferenc Ruzsa, cu care am avut ocazia să port numeroase discuții fertile despre argument și de la care a provenit și ideea prelegerilor noastre paralele, dânsul corectând totodată numeroase greșeli ale formalismului. De asemenea, aduc mulțumiri lui István Bodnár și lui András Máté pentru remarcile lor făcute după prelegere. Responsabilitatea pentru toate greșelile rămase îi aparține, bineînțeles, autorului.

[1] Tratatele polemice în limba română: *Răspuns în locul nesocotitului împotriva raționamentului din „Proslogion"* scris de Gaunilon, călugăr al mănăstirii din Marmoutiers (pp. 59-67) și *Cartea apologetică* a Sfântului Anselm scrisă ca răspuns întâmpinărilor aduse în locul nesocotitului (p. 71-97), în: Sf. Anselm din Canterbury: *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*, trad. din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996. - n.tr.

în Evul Mediu[2], iar pe parcursul istoriei de aproape un mileniu a interpretării lui, a fost considerat de numeroase ori corect, și cel puțin tot atât de des greșit sau chiar ca o glumă amuzantă, după cum spune Schopenhauer[3].

***

În cele ce urmează voi încerca o reconstrucție a polemicii dintre Anselm și Gaunilon care, spre deosebire de reconstrucțiile - cunoscute de către mine - de până acum, nu dorește să dea dreptate vreuneia dintre părți, ci *urmărește să justifice sistematic în mod simultan ambele poziții.*

Nevoia unei astfel de reconstrucții este motivată de considerația potrivit căreia, în timp ce argumentul lui Anselm continuă să exercite o putere de atracție enormă, adică, în mod cert, „prinde" ceva foarte adânc, totuși nu poate fi privită ca fiind lipsită de bază nici intuiția la fel de adâncă a celor care se îndoiesc de valabilitatea argumentului. Oricât de convingătoare ar fi argumentele ajutătoare găsite de către susținători sau adversari, nici una dintre părți nu poate afirma că polemica ar putea fi considerată încheiată odată pentru totdeauna.

O problemă de principiu trebuie însă clarificată dintru început. Că un argument ori este bun ori nu este astfel, pare a fi un fapt banal. Cum am putea acorda dreptate atunci ambelor părți? Adică, în cazul în care îndoiala intuitivă privind argumentul sau contraargumentele pare a fi justificată, oare cum am putea considera acest fapt ca fiind totuși de natură conclusivă? Numai dacă argumentele se leagă între ele într-o înlănțuire care duce la un fel de iterație fără de sfârșit. Și aceasta este soluția pe care aș vrea să o propun.

În cele ce urmează mă voi referi la istoria polemicii asupra corectitudinii argumentului numai în măsura în care aceasta poate

---

[2] Daniels, Augustinus OSB, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im* Proslogion *des Hl. Anselm* (Münster 1909), BGPhMA VIII. Heft 1-2.

[3] A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* Leipzig, 1891 (Arthur Schopenhauers, Sämtliche Werke Bd. 3.), p. 25. Din bibliografia enormă a argumentului menționăm: A. Plantinga, *The Ontologicul Argument,* London-Melbourne, 1968; J. Hick, A. C. McGill, *The manfaced argument,* London-Melbourne, 1968 și numărul tematic „L'argomento ontologico" al revistei *Archivio di Filosofia* 58 (1990).

fi evaluată din perspectiva reconstrucției. Nu voi analiza problema dacă argumentul este de fapt o rugăciune sau dacă presupune deja credința în Dumnezeu[4]. Pur și simplu consider un fapt dat că Anselm își privea argumentul ca argument logic, la fel ca și cei care au intrat în polemică cu el în istoria de mai târziu a scolasticii. La fel de simplu consider și răspunsul privind cealaltă problemă. Anselm nu a putut privi existența reală a lui Dumnezeu ca fiind dată deja în prealabil, deoarece în cazul acesta Nesocotitul nu ar mai fi un nesocotit, adică un adversar care trebuie convins, ci pur și simplu orb sau prost, care însă, din principiu, nu ar mai putea fi convins de nici un fel de argument.

Nu am considerat necesară nici folosirea arsenalului logicii modale, cu ajutorul căruia în secolul douăzeci s-au făcut deja numeroase încercări de reconstrucție a argumentului[5]. Orice reconstrucție trebuie să fie cât mai simplă cu putință și, precum sper că va ieși la iveală, argumentul poate fi reconstruit într-un context extensional. Expresiile care trimit la modalitate din argumentul originar sunt simple mijloace stilistice care pot fi eliminate. În interpretarea mea Anselm nu se folosește de conținutul lor modal.

În sfârșit, presupun că ideile de bază ale reconstrucției mele pot fi regăsite în textele lui Anselm și Gaunilon. Nu este vorba numai despre faptul că o justificare amănunțită ar fi prea lungă, reclamând un studiu separat, ci și despre problema de principiu, potrivit căreia înțelegerea filosofică a unui argument istoric nu reclamă reconstrucția perfectă a contingențelor exprimării sale (deoarece programul lui *wie-es-eigentlich-gewesen-war* [așa cum a fost într-adevăr – n. tr.] este însuși argumentul de odinioară, ceea ce ține de sarcina istoricului), ci doar înțelegerea acestuia, ceea ce presupune traductibilitatea lui în termeni și instrumentar modern. Argumentul lui Anselm trebuie să îl înțelegem *astăzi* și să îl judecăm cu privire la adevărul lui. Această decizie principială mi-a făcut posibilă într-un anumit punct și completarea argumentării lui Gaunilon cu ramura „ascensională" a interpretărilor, deoarece în textul originar această ramură necesară nu poate

[4] Despre concepția lui Karl Barth vezi volumul lui Hick și McGill.

[5] Poate cea mai interesantă variantă a fost propusă de către Kurt Gödel, vezi Ferenc Csaba, „Demonstratia ontologică și Kurt Gödel (Az ontológia bizonyítás és Kurt Gödel)", *Magyar Filozófiai Szemle* 42 (1998), pp. 57-70.

fi regăsită nici măcar în mod implicit, cu toate că, precum poate va reieși, nu este deloc străină de spiritul criticii lui Gaunilon.

Pentru a înainta cât mai clar, vom examina mai întâi argumentul sub forma lui originară, împărțită însă pe premise, pentru ca apoi să introducem reconstrucția, iar după trecerea în revistă a unor critici mai simple ale argumentului vom ajunge la contraargumentele lui Gaunilon, respectiv la răspunsurile date de Anselm.

1. Argumentul lui Anselm

1.1 Dumnezeu este ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare.	*Deus est aliquid quo nihil maius cogitari potest* sau *Deus est id quo maius cogitari non potest.*	definiție
1.2 Nesocotitul spuse în inima sa: „Nu este Dumnezeu".	*Dixit insipiens in corde suo: „ non est deus".*	premisă existențială
1.3 Nesocotitul înțelege ceea ce aude.	*intelligit cum audit* sau *cum audit, intelligit*	presupunere
1.4 Ceea ce este înțeles, există cel puțin în intelect.	*quod (insipiens) intelligit, in intellectu eius est* sau *quidquid intelligitur, in intellectu est*	presupunere
1.5 Una e ca un lucru să fie în intelect, și alta a înțelege cum că lucrul este.	*Aliud enim est rem esse in intellectu et aliud intelligere rem esse.*	presupunere
1.6 Nesocotitul, auzind, înțelege expresia „cel decât care nimic nu poate fi gândit mai mare".	*...hoc, cum audit, intelligit*	1.1; 1.2; 1.3
1.7 Cel decât care nimic nu poate fi gândit mai mare există cel puțin în intelect.	*Convincitur ergo etiam esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest"*	1.6; 1.4
1.8 Ceea ce există și în intelect, și în realitate, este mai mare decât ceea ce există numai în intelect.	*...(quod) potest cogitari esse et in re, ...maius est...*	definiție
1.9 Dacă cel decât care nimic nu poate fi gândit mai mare există numai în intelect, atunci poate fi gândit ceva mai mare decât acesta: ceea ce există și în intelect, și în realitate.	*Si...id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest.*	1.8
1.10 Însă Dumnezeu nu poate fi astfel, deoarece ar exista ceva mai	*Sed certe hoc esse non potest.*	1.1; 1.9

mare decât el (9 intră în contradicție cu 1).		
1.11 Deci cel decât care nimic nu poate fi gândit mai mare, există și în intelect, și în realitate.	*Existit ergo aliquid quo maius cogitari non valet et in intellectu et in re.*	
1.12 Deci Dumnezeu există și în realitate.	*...ergo vere es, Domine, Deus meus...*	1.11 concluzie

Din consecvența efectuării împărțirii pe premise reiese că și în formulările sale originare Anselm a aspirat, conform cerințelor inferenței logice, la formularea precisă a definițiilor și a premiselor, respectiv la folosirea consecventă a acestora pe tot parcursul argumentării, chiar și cu prețul complicării latinei în care scria.

Într-un al doilea pas voi încerca să demonstrez că argumentul lui Anselm este corect din punct de vedere formal. El propune o structură aparte, ale cărei presupuneri le voi enumera mai jos.

2. Presupunerile și dicționarul universului anselmo-gaunilian

Fie:

2.01 R mulțimea nevidă a lucrurilor reale, independente de conștiință. Lucrurile pot fi indivizi, respectiv fapte (stări de fapt) individuale. *Comentariu: expresiile „existent" și „real" le considerăm a fi sinonime, însemnând deopotrivă independent de faptul de a fi gândit. Nu avem motive pentru a ne îndoi că în lume există lucruri în mod independent de cunoașterea despre ele. Putem restrânge afirmația la constatarea că există lucruri independente cel puțin de conștiința nesocotitului. Această condiție este implicată de acea afirmație a nesocotitului potrivit căreia Dumnezeu nu există. Este important că indivizii nu trebuie să fie numai substanțe materiale, ci și ființări spirituale, non-fizice, chiar și stări de fapt individuale.*

2.02 S mulțimea nevidă a persoanelor (individuale). *Comentariu: nesocotitul trebuie să existe, dacă vrea să își exprime afirmația.*

2.03 P mulțimea propozițiilor formate în mod corect cu ajutorul semnelor obișnuite ale logicii și teoriei mulțimilor. Deci mulțimea propozițiilor (formulelor) formate cu ajutorul semnelor logice ex. '$\in$', '$\sim$', '$=$', '$\exists$', '$\forall$', '$>$'; a numelor de funcții 'C', 'T'; a numelor de mulțimi 'S', 'P', 'I', 'R', 'U', 'V'; a variabilelor *in* (variabile individuale), numelor *in* (nume individuale), a predicatelor.

Desigur, și propozițiile formate cu ajutorul negației, conjuncției și disjuncției sunt propoziții. Propozițiile stau între ghilimelele ' '. (Față de variantele înțelese, dar din punct de vedere logic izomorfe din I, care sunt fără ghilimele.) *Comentariu: elementele lui P sunt de fapt propoziții neinterpretate, exprimate de către persoanele din S. În principiu, P poate să fie și vidă (ex. dacă toți ar tăcea sau dacă nu ar exista persoane). Din cauza afirmației nesocotitului nu poate fi considerat vidă. (Paralelă modernă: în principiu orice propoziție-token - propoziție individuală - se află în această mulțime.)*

2.04 I mulțimea lucrurilor care se află în intelect, adică a lucrurilor *inteligibile,* ceea ce este înțelesul propozițiilor din mulțimea P (poate fi considerat *intensie* propozițională). Orice element *i* este perechea izomorfă din intelect a unei afirmații *p,* ceea ce notăm prin: dacă 'F(a)' ∈ P, atunci $i_{F(a)}$ este imaginea lui din I. Convenție: perechea lui 'p' din I poate fi notată prin p. Un p sau i_p care corespunde unei propoziții 'p' este identic din punct de vedere al conținutului logic cu p: predicatului (predicatelor) care alcătuiesc p îi corespund predicate, numelor-*in,* nume-*in,* constantelor, constante; adică: dacă $i_{F(a)} \in$ I, atunci $i_F \in$ I și $i_a \in$ I. *Comentariu: expresiile „lucrurile gândite" și „lucrurile gândibile" le putem considera identice cu expresia* 'intelligibilia'. *Facem abstracție de elementul modal conținut în expresia „gândibil", la fel ca și în cazul unui magazin unde sunt cumpărabilele acele lucruri care sunt într-adevăr acolo. Nu avem nevoie de presupunerea că ar exista unele lucruri din intelect care nu sunt propoziții, respectiv sensuri ale unor componente propoziționale.*

2.05 T = S X P → I funcție de gândire, care raportează propozițiilor formate de către persoane un element *i* al mulțimii I. *Comentariu: pe baza lui 2.04 de mai sus valoarea funcției nu este propoziția însăși, ci „conținutul" gândului, care, din punctul de vedere al structurii, este identic cu propoziția din P.*

2.06 C = I → R funcție de corespondență, care raportează anumitor elemente din I alte elemente ale lui R astfel încât numelor de indivizi le raportează indivizi, predicatelor extensii (din anumite liste), iar propozițiilor le raportează stări de fapt.

2.07 V = {i | i ∈ I, ∃ r.r ∈ R, r = C (i)} mulțimea acelor gânduri sau lucruri gândite care au o pereche existentă sau reală. *Comentariu: a se compara cu 2.01.*

2.08 U = I \ V mulțimea acelor gânduri sau lucruri gândite care nu au o pereche existentă sau reală. *Comentariu: în interpretarea mea aceasta este introdusă cu exemplul pictorului de către Anselm.*

2.09 ∩ {R, S, P, I} = ø R, S, I, P sunt mulțimi disjuncte. *Comentariu: pe baza lui 1.5 de mai sus.*

2.10 R, S, P, I, U, V ≠ ø *Comentariu: urmează din cele de mai sus.*

2.011 U, V ⊂ I; ∩ [U, V] = ø U, V sunt submulțimi reale ale lui și sunt disjuncte.

2.012 b ∈ S numele individual care desemnează nesocotitul, adică nesocotitul este o persoană

2.013 g numele individual care îl desemnează pe Dumnezeu

2.1 Teză: ∃ r.r = C (g)

2.1.1 T (b,'~∃ r.r = C (g)')	*Nesocotitul spuse în inima sa:* nu există Dumnezeu.	ex. prem. (= 1.2)
2.1.2 g ∈ I	*Ceea ce nesocotitul înțelege, este în intelect.*	2. 1 . 1 , T def. (=1.3)
2.1.3 g = $_{def}$ Ix. ~ ∃ y.y >x	*Dumnezeu este lucrul care este exact unul singur și decât care nu există unul mai mare.*	def. (= 1.3) def. (= 1.1)
2.1.4 ∀i. ∀j.i ∈ U, j ∈ V, j>i	*Ceea ce este și în intelect și în realitate este mai mare decât ceea ce este numai în intelect.*	def. (= 1.8)
2.1.5 g ∈ V		lemma
2.1.5.1 g ∉ V	*g este numai în intelect.*	red. ad abs.
2.1.5.2. g ∉ V ⇒ g ∈ U	*∀w. w ∈ V V w ∈ U*	Presup. de pornire (V = *sau*)
2.1.5.3. V ≠ ø	*V nu este vid.*	Presup.
2.1.5.4 ∃ j. j >g	*Există un lucru mai mare decât Dumnezeu în intelect.*	2.1.4; 2.1.5.3.
2.1.5.5 ~∃ x. x > g & ∃ x. x>g	*Dumnezeu este cel mai mare și nu este cel mai mare lucru care poate fi gândit.*	2.1.1; 2.1.5.4; contradict.

BCU IVAN CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2.1.5.6 $g \in V$	*Lemma Q. E. D.*	Lemma concl.
2.1.6 $\forall v. \exists r. r = C(v)$	*definiția lui V*	presup.
2.1.7 $\exists r.r = C(g)$	*Q. E. D.: Dumnezeu există în așa fel în intelect încât are o pereche reală. (Dumnezeu există și în mod real.)*	2.1.5 2.1.6

Se poate vedea deci că din mulțimea premiselor date concluzia decurge într-adevăr. Cât de justificate sunt însă premisele?

2.2 Justificarea premiselor

Premisa 2.1.1 este o premisă existențială, ceea ce este neapărat necesar din cauza concluziei existențiale. Este necesar ca nesocotitul să spună măcar că nu există Dumnezeu, deoarece altfel premisa 2.1.2' $g \in I'$ nu poate fi introdusă.

În cadrul demonstrației, *g* (prem. *2.1.3)* este tratat ca și nume individual. Se poate pune întrebarea dacă presupunem în mod justificat că *g* este α) nume individual și că β) nu se poate gândi nimic mai mare decât *g*. Din cauza acestei premise a primit Anselm probabil cele mai multe critici deoarece faptul că nu există decât un singur astfel de element *g*, respectiv că definirea lui *g* în acest fel este într-adevăr posibilă, nu se înțelege nici pe departe de la sine. În răspunsul lui, Anselm se poate baza pe conținutul noțiunii de Dumnezeu: dacă există mai mulți zei, atunci toți aceștia sunt ori egali ori unul este mai mare decât celălalt. Dacă sunt egali, ambii ar fi limitați, și limitarea lor ar contrazice acel punct de vedere iudeo-creștin care îl consideră pe Dumnezeu un Stăpân nelimitat, adică atotputernic și absolut, independent de toate și suveran, nelimitat în puterea sa. Anselm ar putea spune că zeii limitați nu corespund noțiunii noastre – el nu se ocupă cu aceștia. În mod cert, aceasta este o presupunere tacită, însă nu presupune concluzia, adică nu este vorba de *petitio principii.* În favoarea lui Anselm se poate aduce însă procedura: *g* este introdus printr-o definiție. Este o chestiune de convenție dacă în mulțimea I stipulăm un astfel de element. (Și Anselm este în deplina conștiință a necesității acestei definiții, respectiv convenții, el o consideră însă ca fiind de la sine înțeleasă – și acesta este punctul în care putem, într-adevăr, identifica presupoziția bazată pe credință a lui Anselm,

deci că faptul însuși de gândit trebuie să fie unul și numai un singur astfel de g.[6])

2.1.4 este definiția „faptului de a fi mai mare". Dacă îl înțelegem corect, soluția lui Anselm este interesantă pentru că în acest fel faptul de a fi mai mare nu trebuie supus unei cercetări intensionale speciale, adică contextul intensional poate fi ocolit[7]. Ajunge să definim noțiunea faptului de a fi mai mare între două elemente ale lui I în așa fel încât, dacă *i* este numai un element al lui U, atunci oricare element *j* al lui V este mai mare decât el deoarece este în mod cert mai bogat din punct de vedere al unei însușiri distinctive, și anume al însușirii că există un astfel de element în R care îi corespunde prin funcția C (are o pereche în R). Se pare că nu trebuie stipulat nici măcar că același lucru trebuie să fie mai mare în calitate de *j* decât când același este tocmai *i*, deoarece prin asta nu am câștiga nimic, în schimb ar complica considerabil argumentul. După părerea mea, această definiție a faptului de a fi mai mare poate fi apărată de către Anselm prin argumentul perfect intuitiv potrivit căruia posedarea conjuncției a *două* însușiri înseamnă ceva mai mult decât posedarea uneia singure. Totodată, Anselm nu afirmă că faptul de a fi în R ar însemna ceva mai mult decât a fi în U. Prin definirea noțiunii faptului de a fi mai mare numai cu privire la elementele lui I, posedarea uneia sau ambelor dintre însușirile distinse face elementele lui I ușor comparabile: incluziunea în I există în mod trivial, însă nu și incluziunea în V.

De altfel, am putea formula și în felul următor: un lucru este mai mare decât celălalt dacă există o însușire posedată de ambii și dacă, pe deasupra, mai există și o altă însușire, pe care o posedă numai unul singur. Iar această posibilitate este asigurată de modul în care e stabilit universul de interpretare.

Lemma *2.1.5* demonstrează o teză perfect inteligibilă. Dacă I are un astfel de element decât care nu există unul mai mare, atunci în mod evident se poate pune întrebarea în care dintre cele două submulțimi ale lui I se află acesta.

---

[6] Karl Barth, respectiv interpretările fideiste ale argumentului în general, se bazează pe această presupoziție într-adevăr necesară.

[7] Față de Descartes care, prin introducerea noțiunii de „perfecție", produce un argument cu totul diferit din punct de vedere structural.

3. Este bun argumentul?

Potrivit reconstrucției de mai sus argumentul este conclusiv.

Este bine cunoscut totodată că, datorită concluziilor, argumentul a fost supus în repetate rânduri cercetării, deoarece contrazicea intuiția ontologică și/sau logică a mai multor autori. De asemenea, mulți au considerat că argumentul e greșit. Nu este însă indiferent din ce cauză și cum.

Descoperirea celei mai celebre greșeli i se atribuie de regulă lui Kant. Esența obiecției făcute de către el este că argumentările ontologice în general nu pot fi conclusive din cauză că presupun folosirea existenței ca predicat, în timp ce existența nu este de fapt un predicat.

Dacă reconstrucția de mai sus este corectă, atunci devine clar că obiecția lui Kant este irelevantă cu privire la argumentul lui Anselm, deoarece argumentul lui are o cu totul altă bază decât cel al lui Descartes. Față de argumentul ontologic al lui Descartes contraargumentul lui Kant se dovedește a fi eficient - și, după cum se știe, din punct de vedere istoric, Kant a polemizat de fapt cu el, respectiv cu versiunea lui Leibniz. Anselm nu folosește predicatul existenței în argumentul lui. (Adică argumentul lui nu este ontologic în sens kantian.)

Dincolo de acest reproș, alte obiecții logice sunt aduse de regulă în legătură cu versiunile modale ale argumentului, ele însă nu ne interesează în cadrul reconstrucției de față.

Însă, chiar dacă admitem că inferența nu este greșită, respingerea uneia sau a mai multora dintre premise rămâne încă posibilă.

Trebuie observat că în calitate de premisă existențială, prima premisă este neapărat necesară pentru argumentul anselmian. Schopenhauer a fost cel care - într-o formă deosebit de spirituală - și-a dat seama că ajunge să respingă această premisă prin faptul că propune nesocotitului să tacă pur și simplu. Dacă nesocotitul tace, *g* nu va deveni niciodată element al lui I, și de aici demonstrația nu mai funcționează.

Toma de Aquino a respins cea de-a treia premisă, definiția care introduce conceptul de Dumnezeu. El a considerat că nimic nu constrânge nesocotitul să accepte această definiție, deoarece definiția nu este în mod necesar adecvată cu privire la conceptul intuitiv de Dumnezeu. Și, într-adevăr, sunt posibile nenumărate alte teologii în care zeii nu sunt identificați cu cel decât care nimic nu se

poate gândi mai mare. De exemplu, toate teologiile care presupun o zeitate limitată, de la zeii mitologiei grecești și până la stoici, sunt de acest fel. Nici pe Lucretius nu l-ar constrânge nimic la acceptarea definiției: dacă Dumnezeu nu există, de ce-ar trebui să-l identificăm cu ceea ce este cel mai mare care poate fi gândit?

Cineva ar putea obiecta în legătură cu cele de mai sus că, și în cazul în care nu îl identificăm pe *g* cu Dumnezeu, argumentul lui Anselm continuă să demonstreze totuși ceva, chiar dacă aceasta nu mai este existența reală a lui Dumnezeu, ci, să zicem, a absolutului.

La această obiecție s-ar putea răspunde că argumentul lui Toma se poate formula și sub o formă mai tranșantă, și anume astfel încât *g nu este definit* în I. Adică, deoarece nu există o relație adecvată de ordonare definită pe I, din principiu I nu poate fi ordonat astfel încât să aibă un element decât care nimic nu este mai mare, și anume ori pentru că acest concept nici măcar nu poate fi format ori pentru că, chiar dacă poate fi format, este contradictoriu.

Față de cea de-a patra premisă, definiția faptului de a fi mai mare, un platonic ar putea formula următorul contraargument: de ce să nu acceptăm că ceea ce este în intelect ar putea fi mai mare decât ceea ce există în mod real, doar ceea ce este în intelect este o idee inteligibilă, așadar o ființare care este în mod evident mai perfectă decât lucrurile reale mereu schimbătoare. Față de această obiecție se poate spune că, totuși, ar fi absurd să gândim că simpla posedare a conceptului de Dumnezeu înseamnă că Dumnezeu este mai real decât lucrurile ce ne înconjoară.

Chiar invers, definiția lui Anselm este bună tocmai pentru că nu permite să confundăm inteligibilitatea înțeleasă în mod ontologic cu inteligibilitatea subiectivă. Contraargumentul platonic sau neoplatonic împotriva definiției faptului de a fi mai mare ar confunda însă ceea ce a fost deosebit în mod tradițional tocmai de către neoplatonici sub forma distincției dintre *noeros* (subiectiv gândibil) și *noetos* (inteligibil, dar existând independent de conștiință).

4. Contraargumentele lui Gaunilon

Spre deosebire de contraargumentele de mai sus, strategia lui Gaunilon este cu mult mai generoasă. El nici nu caută vreo greșeală logică în argument, nici nu se ocupă cu atacarea premiselor. În schimb, propune două argumente care distrug concluzia lui Anselm tocmai datorită faptului că argumentul lui este corect.

4.1. Prima observație a lui Gaunilon

După cum se știe, primul exemplu adus de către Gaunilon împotriva lui Anselm este cel al insulei cele mai perfecte care poate fi gândită. Ce înseamnă însă de fapt acest argument? Ar însemna oare că argumentul nu este valid deoarece demonstrează și existența reală a unui lucru absurd? S-ar putea interpreta și astfel, dar, probabil, și într-un mod mai profund. Propun să îl interpretăm în felul următor: contraargumentul lui Gaunilon arată că argumentul lui Anselm este *prea bun.* Anselm a găsit un argument așa de puternic, încât *nu se poate opri* doar la demonstrarea existenței reale a lui Dumnezeu.

Pentru că faptul de care și-a dat seama Gaunilon a fost că, în cazul în care un argument este bun, el poate fi schematizat. Iar dacă argumentul poate fi schematizat și deveni formulă realizabilă pentru măcar o singură interpretare, atunci este formulă realizabilă pentru toate interpretările A* izomorfe cu interpretarea A. Adică, dacă are măcar o singură interpretare, atunci are și mai multe. Cu alte cuvinte, pentru toate interpretările în care există persoane, afirmații și gânduri, iar printre gânduri se poate defini o submulțime astfel încât elementele ei să aibă o pereche reală și, pe deasupra, unde poate fi definit și un element decât care, printre lucrurile care pot fi gândite, nu există unul mai mare, atunci se poate demonstra că *g*-ul interpretării actuale nu poate fi decât un element care are o pereche reală, așadar care există și în realitate. Dacă argumentul lui Anselm este bun, adică valid, atunci este valid și pentru toate interpretările izomorfe cu interpretarea intenționată a lui. De exemplu, dacă pe cel decât care nimic nu poate fi gândit mai mare îl putem identifica cu Dumnezeu, atunci, restrângând interpretările în mod corespunzător, îl putem identifica în același fel cu insula cea mai perfectă, cu saboții de lemn, cu iahnia de fasole sau chiar cu balaurul, pe interpretările corespunzătoare, puțin mai restrânse, dar care, de altfel, îndeplinesc condițiile stabilite.

4.2. A doua observație a lui Gaunilon

Al doilea contraagrument la fel de genial al lui Gaunilon pornește din nou de la presupoziția că argumentul lui Anselm este *bun.* Acest contraargument arată că și dacă concluzia lui Anselm: $\exists r.\ r = C\ (g)$, decurge din premise, din acest fapt nu urmează totuși decât că am gândit această concluzie (deoarece, ca propoziție, trebuia să fi înțeles concluzia exprimată), din care existența reală a lui

Dumnezeu nu decurge mai mult decât ar decurge existența reală a ceva din gândirea acestei entități ca fiind reală.

Potrivit reconstrucției de mai sus am putea descrie observația lui Gaunilon în felul următor: prin virtutea faptului că în vederea premisei existențiale nesocotitul trebuie să ajungă măcar până la formularea că nu există Dumnezeu, apoi, independent de exprimarea ei, trebuie ca el să își și înțeleagă această afirmație, Anselm are nevoie de introducerea funcției T și, prin aceasta, de introducerea referirii la propoziții. Anselm trebuie să admită semantic ca propozițiile să servească drept argumente la propoziții. Adică argumentul trebuie să admită și ocurența unor *cazuri (token)* a propozițiilor. Este de observat că Gaunilon nu are nevoie să meargă atât de departe ca, de exemplu, până la recunoașterea închiderii semantice. Gaunilon ar putea admite chiar și ca *anumite* propoziții de rangul doi să nu poată apărea în calculul anselmian, deci că nu trebuie să se folosească imediat aici paradoxul mincinosului. Lui îi este de ajuns că funcția de gândire se poate aplica pe orice propoziție gândită de către o persoană.

Dacă în mod general este adevărat că T (s, 'p') = p ∈ I, adică în cazul în care Anselm, de altfel în mod corect din punctul de vedere al argumentului, presupune doar că p ∈ I, și nu că p ∈ V, atunci *gândirea oricărei propoziții are doar consecința că gândirea sau înțelegerea propoziției 'p' va fi element al lui I.*

Însă și teza demonstrată, concluzia argumentului, este o propoziție despre care în mod evident presupunem nu doar că o menționăm, ci și că o înțelegem. Să aplicăm deci funcția T pe afirmația '∃ r. r = C (g)', teza demonstrată!

T (b, '∃ r. r = C (g)') ⊢ $i_{\exists r.\, r = c(g)} \in I$, dar nu mai urmează și că $i_{\exists r.\, r = c(g)} \in V$

Deci, dacă concluzia inferenței este o propoziție și dacă ea este gândită, respectiv înțeleasă de către oricine, fie de către Anselm, fie de către nesocotit, atunci prin acest lucru el nu a făcut nimic mai mult decât să realizeze un element al lui I, despre care încă nu se poate ști deloc dacă este un gând care are o pereche reală sau nu.

Adică, în cazul în care argumentul lui Anselm este bun, atunci pe concluzia argumentului trebuie să aplicăm funcția T (ca să înțelegem concluzia) funcție prin care putem ajunge în I, însă în așa fel încât va trebui să decidem din nou dacă '∃ r.r = C(g)'

- ceea ce este afirmația înțeleasă corespunzătoare concluziei noastre - este un element al lui U sau al lui V.

5. Răspunsul lui Anselm

5.1 La primul contraargument al lui Gaunilon Anselm vede în mod clar că trebuie să rezolve problema unicității modelului, adică faptul că ar trebui să asigure *în mod principial* că argumentul lui poate avea numai o singură interpretare, și anume aceea în care *g* poate fi interpretat în mod adecvat ca Dumnezeu, și nu doar ca un astfel de element al unei interpretări *restrânse,* element decât care nu se poate gândi ceva mai mare.

Se pune întrebarea dacă este posibil pentru Anselm să găsească un astfel de argument care ar asigura în mod logic ca unirea premiselor și a concluziei să aibă numai o singură interpretare.

După cum se știe, răspunsul lui Anselm este acea soluție naturală potrivit căreia trebuie realizată reunirea tuturor universurilor parțiale - ceea ce este demonstrat în mod intuitiv prin argumentul potrivit căruia în cazul argumentului interpretat pe lumea insulelor, iahniilor de fasole, balaurilor etc. nu se poate vorbi în mod adecvat de un element decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Deoarece nimic nu exclude că acel element al reunirii interpretărilor, decât care nimic nu poate fi gândit mai mare, să nu poată fi mai mare decât unele elemente *g* ale vreunei interpretări mai restrânse. Deci, din punctul de vedere extern al eternității, elementele *g* ale interpretărilor restrânse, privite sinoptic, vor fi împreună numai niște *g*-uri locale. Nimic nu garantează faptul că într-o interpretare mai amplă, concentrată, toate aceste *g*-uri ar rămâne *g*. Dimpotrivă, din moment ce stipulăm că există doar o singură interpretare de acest fel, relativizarea, retrogradarea g-urilor devine de neocolit. Ceea ce noi căutăm este unicul, adevăratul g, cel mai mare element decât care nu există unul mai mare, și astfel, potrivit lui Anselm, se poate vedea că argumentul poate funcționa, într-adevăr, doar într-un singur caz.

Ei bine, am putea spune, dar aici apare în mod definitiv noțiunea inconsistentă a elementului maxim al mulțimii tuturor mulțimilor, al lumii tuturor lumilor. Pe Gaunilon însă nici acest fapt nu pare să-l scoată din liniștea lui. El nu are nevoie de această artilerie grea deoarece îi este de ajuns și prima lui obiecție. Da, ar putea spune, să reluăm argumentul. Dacă în interpretarea lui maximă

argumentul este conclusiv, atunci are o interpretare. Așadar se poate interpreta și pe cazul tuturor interpretărilor Z* izomorfe cu interpretarea maximă, și așa mai departe. Exemplu: fie o astfel de interpretare Z* următoarea: I este mulțimea *interpretărilor* care pot fi gândite. Fie g^* potrivit interpretării Z* acel element al lui I decât care nu se poate gândi unul mai mare. Atunci interpretarea g^* există într-adevăr. Acest element g^* al lui Z* nu este însă în mod cert Dumnezeu, deoarece el nu este decât o interpretare, fie și cea mai mare. Însă cea mai mare interpretare, fie că există în mod real, fie că nu există ca atare, nu este identică în sens teologic cu Dumnezeu.

Cu toate că, răspunzându-i, Anselm ar putea reuni iarăși cele două interpretări, el nu ar putea garanta astfel mai bine unicitatea, deoarece Gaunilon poate repeta din nou argumentul lui al interpretării Z* de mai sus.

Pe scurt: dacă *întotdeauna* este posibil să găsim măcar o singură interpretare în cazul căreia acel element decât care nu există unul mai mare există și în mod real, atunci, pe lângă g-ul anselmian, vom avea întotdeauna și un g^* gaunilian, adică două astfel de elemente neidentice, decât care – fiecare fiind luat în parte – nu există unul mai mare. Dintre cele două însă numai unul singur poate fi cel mai marele reunit, adică argumentul trebuie reînceput în vederea reunirii.

5.2 Împotriva celui de-al doilea contraargument al lui Gaunilon Anselm își poate folosi din nou argumentul lui original în același fel. Să presupunem, așadar, că am gândit numai concluzia. Iar atunci o să ne punem din nou întrebarea: T (b, '$\exists$ r. r = C(g)') $\in$ U sau T(b, '$\exists$ r. r = C(g)') $\in$ V? Adică, deoarece g apare în formula din P, $g \in$ I, deci ori $g \in$ U ori $g \in$ V. Trebuie să recunoaștem însă faptul că $g \in$ V. Iar dacă $g \in$ V, atunci pentru C(g) există un astfel de element r $\in$ R, încât r = C(g). Deci g este real.

Ei bine, dar aici Gaunilon, zâmbind, ar putea răspunde că Anselm a fost cel care a introdus funcția T, deci aceasta poate fi aplicată și pe concluzia noului argument, dacă este gândită sau înțeleasă de către cineva. Ar fi însă foarte ciudat să fi demonstrat o afirmație pe care n-o înțelegem. Iar dacă o înțelegem, atunci, din nou, nu urmează decât că $g \in$ I, și nimic mai mult.

***

Așadar, potrivit interpretării de mai sus, contraargumentele lui Gaunilon sunt cele care au greutate adevărată, deoarece ele ne indică greșeala argumentului constând tocmai în faptul că este conclusiv. Ceea ce Gaunilon a bănuit a fost probabil că argumentul conclusiv al lui Anselm nu este bun din cauza urmărilor metalogice ale conclusivității. Argumentul lui Anselm este însă suficient de tare ca să poată accepta concluzia lui Gaunilon și să poată reîncepe din nou argumentarea. Ceea ce, firește, face din nou posibile contraargumentele lui Gaunilon. Dacă unul, atunci și celălalt, dar dacă celălalt, atunci din nou primul. Și așa mai departe.

Despre Gaunilon se știu foarte puține, mult mai puține decât despre Anselm. Însă independent de cât de sfântă va fi fost viața trăită de acest călugăr, dacă considerațiile de mai sus atribuite lui corespund fie și numai parțial intuiției originare a călugărului, el ar merita deja să fie canonizat pe lângă Anselm printre sfinții istoriei filosofiei.

Gaunilon este însă răbdător, doar are cu ce să petreacă timpul așteptându-și canonizarea. Pentru că, începând de atunci, ei mai stau față-n față chiar și-acum, cei doi călugări geniali, și, la fiecare mutare a lui Anselm, Gaunilon aplică din nou mutarea făcută de acesta, după care Anselm își repetă argumentul, și lucrurile se derulează mereu la fel până când va veni judecata[8].

Traducere de *RIGÁN Lóránd*

[8] Din reconstrucție mai urmează câteva concluzii interesante: 1) Se poate demonstra că în cazul în care acceptăm definiția anselmiană și Dumnezeu există, atunci nu se poate gândi nimic mai perfect decât el. Aplicarea aceluiași argument asupra unor lumi conduce la rezultatul că 2) dacă există o lume, atunci aceasta e cea mai perfectă care poate fi gândită. În sfârșit, se pare că 3) ori trebuie să folosim existența ca predicat ori trebuie să presupunem limbajul mental.

DE CE A RESPINS THOMA D'AQUINO ARGUMENTUL LUI ANSELM ?

Marin BĂLAN

Argumentul ontologic este o încercare de a dovedi existența lui Dumnezeu numai prin analiza noțiunii de Dumnezeu, fără nici un apel la premise despre lume, ca în cele cosmologic și teleologic. Adepții săi au susținut că el este de neînlăturat, dacă se admite ideea unei ființe absolut perfecte și necesare. Cei care i-au contestat validitatea au negat, de fapt, cel puțin una din presupozițiile esențiale pentru interpretarea acestui argument ca valid.

În versiunea sa originală, dată de Sf. Anselm, care, de altfel, nu l-a numit niciodată „ontologic", argumentul se desfășoară astfel: Dumnezeu este „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit". Un necredincios aude, înțelege și ceea ce el înțelege este în mintea lui. Dar ceea ce există în minte și în realitate este mai mare decât ceea ce există doar în minte. De unde, ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit nu poate fi ceva care există doar în minte. Rezultă că Dumnezeu trebuie să existe în realitate[1]. În această versiune, argumentul conținea presupoziții care puteau fi negate. Călugărul Gaunilo a înțeles imediat acest lucru și a ridicat primele obiecții. Răspunsurile satisfăcătoare ale lui Anselm nu au însemnat și că argumentul său era valid și nu au eliminat posibilitatea altor obiecții.

Există două critici clasice ale argumentului ontologic, cea a Sfântului Thoma d'Aquino, la versiunea originală anselmiană, și cea a lui Kant, la ceea ce acesta a numit „dovada ontologică despre existența lui Dumnezeu", de fapt, o polemică împotriva „reînvierii" argumentului de către Descartes și Leibniz[2]. Dintre acestea, decisivă

[1] Cf. St. Anselm, *Proslogion* II, în M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion. With a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo,* trans. with introduction and philosophical commentary, Oxford, Clarendon Press, 1965.

[2] Cf. *Critica rațiunii pure* (trad. rom.), București, Ed. Științifică, 1969, cap. „Despre imposibilitatea dovezii ontologice a existenței lui Dumnezeu", pp. 475-481.

a fost considerată însă, de cei mai mulți filosofi, doar critica lui Kant, concluzia sa că „existența nu este în mod evident un predicat real" și, deci, nici nu adaugă, nici nu scade nimic din conceptul unei Ființe absolut perfecte, devenind o obiecție standard adusă argumentului ontologic în interpretările filosofice moderne, inclusiv în noile proiecte de „reînviere" a sa din perspectiva logicii modale sau a analizei semantice, în care fundamentală este ideea de „existență necesară"[3].

Cealaltă critică, în schimb, nu numai că n-a avut niciodată statutul celei kantiene în discuțiile moderne privind validitatea argumentului ontologic, dar a dat ocazia unor autori să-l fixeze pe d'Aquino în postura, puțin convenabilă, a celui care nu a apreciat întreaga forță a argumentului anselmian sau chiar nu l-a înțeles. Astfel, i s-a reproșat lui d'Aquino că a interpretat argumentul de pe poziții aristotelice, pe când Anselm însuși l-a gândit în cadrul unei metafizici platoniciene[4]; sau că îl discută din punct de vedere strict filosofic, izolându-l de contextul rugăciunii din *Proslogion* I, context menit să creeze o dispoziție de înălțătoare trăire spirituală în sufletul cititorului său și care, în nici un caz, nu anunță o analiză

[3] Interesul pentru acest argument în domeniul filosofiei analitice a fost trezit mai ales de N. Malcolm, care s-a concentrat asupra celei de-a doua forme a argumentului anselmian, cea din *Proslogion* III (nevaliditatea primei forme, expusă în *Proslogion* II, fiind considerată ca demonstrată de critica lui Kant), unde Anselm argumentează că Dumnezeu trebuie să existe, dar nu pentru că existența este o perfecțiune, ci pentru că *existența necesară* este unică (v. N. Malcolm, „The Anselm's Ontological Argument", în *The Philosophical Review*, LXIX (1960), pp. 41-62). Poziția sa, neconvingătoare, totuși, pentru unii, a fost dezvoltată și apărată de A. Plantinga, care atacă ideea că dacă Dumnezeu există în vreun fel (*possibly*), atunci Dumnezeu există în mod necesar (*necessarly*) (v. îndeosebi A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974). Ideea de *existență necesară* a devenit, în secolul al XX-lea, subiectul multor discuții filosofice; excelente introduceri pe această temă se găsesc în: R. M. Adams, *The Virtue of Faith*, Oxford, Oxford University Press, 1987 (v. cap. „Has It Been That All Real Existence Is Contingent?" și „Divine Necessity") și A. Kenny, *Reason and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1987 (v. cap. „God and Necessity" și „Necessary Being").

[4] A. C. Pegis, „St. Anselm and the Argument of the *Proslogion*", în *Mediaeval Studies*, XXVIII (1966), pp. 228-267.

filosofică[5]. În plus, d'Aquino ar mai fi greșit și pentru că a respins argumentul în numele unei concluzii la chestiunea dacă existența lui Dumnezeu este „evidentă prin sine", o formulă care nu aparține lui Anselm[6]. În fine, cea mai gravă lipsă în abordarea thomistă pare a fi aceea că el n-a reușit să înțeleagă caracterul modal al argumentului anselmian, așa cum l-au înțeles Duns Scotus, Leibniz și autorii moderni pe baza pasajului din *Proslogion* III: dacă Dumnezeu este „posibil" (dacă noțiunea de Dumnezeu nu este logic contradictorie), atunci El există în mod necesar[7].

Ceea ce îmi propun în acest studiu nu este nici respingerea și nici susținerea reproșurilor mai sus amintite, ci o analiză a pasajelor în care Sf. Thoma d'Aquino prezintă și ridică obiecții împotriva argumentului anselmian, pentru a identifica și a descrie, pe de o parte, presupozițiile contestabile ale dovezii lui Anselm, iar, pe de altă parte, presupozițiile criticii thomiste. Implicit, problemele care au făcut obiectul acelor reproșuri (metafizica platoniciană și pozițiile aristotelice, teologia filosofică și cea revelată, cele două tipuri de evidență, caracterul modal al argumentului anselmian) vor fi și probleme ale studiului de față.

I. În mod tradițional, prima chestiune într-o teologie naturală sau rațională este furnizarea de dovezi filosofic acceptabile în sprijinul propoziției „Dumnezeu există". De secole, filosofii au ridicat obiecții la orice argument cunoscut despre existența lui Dumnezeu[8] și s-ar putea spune, dacă ținem seama de preocupările filosofilor greci privind argumentele despre existența unui principiu prim sau dumnezeu[9], că teologia filosofică este la fel de veche ca restul

[5] G. R. Evans, *Anselm and Talking About God*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 41.

[6] M. J. Charlesworth, *op.cit.*, pp. 58-59.

[7] Ch. Harsthorne, *Anselm's Discovery*, La Salle, Open Court, 1965, pp. 156-160.

[8] În ce privește statutul argumentelor despre existența lui Dumnezeu, v. J. F. Ross, „On Proofs for the Existence of God", în *The Monist*, LIV (1970), pp. 201-217; pentru o discuție mai detaliată, a se vedea lucrarea aceluiași autor, *Philosophical Theology*, New York, Bobbs-Merril Pub. Co., 1969, cap. 1, „Arguments and Proof in Philosophical Theology".

[9] Pentru o abordare sinoptică, v. L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Eearly History of Natural Theology*, London and New York, Routledge, 1990.

filosofiei. În plus, ca și pentru restul filosofiei, metodele ei sunt analiza și argumentarea; asemenea celorlalte ramuri ale filosofiei, și ea își supune rezultatele evaluării raționale. Ceea ce trebuie subliniat aici este că respingerea de către filosofi a unui argument, cum ar fi cel ontologic, este o obiecție filosofică ce nu implică, totuși, o atitudine negativă față de teologia rațională. Un interes activ față de aceasta manifestă, de pildă, filosofii teiști; ei pot ridica obiecții religioase împotriva întregii întreprinderi a teologiei raționale sau obiecții filosofice împotriva unor argumente din teologia naturală, așa cum sunt obiecțiile lui d'Aquino împotriva lui Anselm.

Ce face, așadar, teologia filosofică? În sens restrâns, ea investighează, argumentat și cu ajutorul analizei, cel puțin existența și natura lui Dumnezeu; într-o dezvoltare mai amplă, ea include și relația tuturor celorlalte, dar în special a naturii și a comportamentului uman, cu Dumnezeu considerat ca principiu prim. A dezvoltat Thoma d'Aquino o astfel de teologie? Există lucrări care por fi invocate drept surse ale teologiei sale filosofice?

Deși unii au negat dezvoltarea unei teologii filosofice de către d'Aquino[10], există două ample proiecte thomiste de teologie filosofică: cel din *Summa Contra Gentiles*, I-III[11], și cel din *Summa Theologiae*, I[12]; la acestea se adaugă pasaje importante din alte lucrări, cum ar fi cele două comentarii: *In Boethii De Trinitate* (q. 5, a. 4) și *Sententia super Metaphysicam* („Prolog"), edificatoare mai ales în ce privește susținerea de către d'Aquino a posibilității teologiei filosofice. În primul comentariu, d'Aquino arată că divinul, întrucât este și principiu al tuturor lucrurilor, dar și o natură completă în sine, poate fi studiat în două feluri. Mai întâi, ca principiu comun al

[10] Aceasta este poziția lui Gilson: metafizica thomistă este o metafizică creștină deoarece este dependentă de revelația lui Dumnezeu; v. îndeosebi lucrarea sa *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1942.

[11] N. Kretzmann a consacrat două lucrări acestui proiect pe care îl consideră ca fiind „cel mai amplu și mai promițător": *The Methaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in* ***Summa contra Gentiles*** I, Oxford, Clarendon Press, 1997; *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in* ***Summa contra Gentiles*** II, Oxford, Clarendon Press, 1999.

[12] A se vedea studiul lui L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1990.

tuturor lucrurilor, așa cum îl studiază filosofii, deoarece oamenii, prin lumina rațiunii naturale, nu pot considera lucrurile divine (*res divinae*) decât prin efectele lor - aceasta este „teologia filosofică", numită și „metafizică", și are ca „subiect" (*subjectum metaphysicae*)[13] ființa sau ființa în general (*ens commune*), noțiune în care nu este cuprins însă și Dumnezeu; în schimb, Dumnezeu este privit de către d'Aquino drept cauza lui *ens commune*, așadar a tuturor celor cuprinse în această noțiune; de unde și cunoașterea lui Dumnezeu ca scop al investigației metafizice, ceea ce implică problema dovedirii existenței lui Dumnezeu ca parte a metafizicii sau a teologiei filosofice. În al doilea rând, este vorba de divin așa cum subzistă în el însuși și care poate fi astfel cunoscut numai în măsura în care se revelează și se manifestă el însuși - aceasta este „teologia revelată" sau „biblică", iar divinul este „subiectul". Așadar, numai *ens commune*, nu și Dumnezeu, este subiectul metafizicii. Dumnezeu, pe baza faptului că doar ființa creată este direct accesibilă pentru om, este cunoscut în măsura în care el este cauza extrinsecă a ființei. Dar, nefiind direct cognoscibil și nefiind cuprins în noțiunea

[13] La mijlocul sec. al XIII-lea, *subjectum metaphysicae* desemna chestiunea privitoare la statutul metafizicii, la natura și obiectul său. Aici, termenul „subiect", care s-a impus în Occidentul latin cu ajutorul traducerilor din arabă (autorii arabi foloseau participiul trecut MAWDU' = ceea ce este pus, pentru a denumi subiectul unei propoziții, ca și obiectul despre care tratează cu prioritate o știință), trebuie înțeles nu ca ansamblul problemelor pe care o știință poate să le trateze, ca „materia" sa, ci în sensul de ceea ce circumscrie dintru început domeniul său, asigurând științei în chestiune unitatea sa; prin „subiectul" său, o știință se definește și se distinge de toate celelalte, dar, în același timp, ea poate lua în considerare un număr mare de obiecte, toate raportate, însă, la „subiectul" care-i garantează unitatea. A te întreba în legătură cu „subiectul" unei științe însemna a căuta să determini ceea ce este pus ori presupus (un *positum*), cu titlu de condiție de posibilitate a studiului obiectelor dintr-un domeniu; în acest caz, nu există știință care să nu fie știință „pozitivă", chiar dacă interogația privind „pozitivitatea" ca atare sau presupoziția ultimă aparțin altei științe. Pentru o prezentare succintă a pozițiilor autorilor medievali, v. J. F. Wippel, *Essence and Existence*, în N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 385-392.

de *ens commune*, Dumnezeu nu este subiect al metafizicii sau al teologiei filosofice. Pe de altă parte, fiind cauza ființei, Dumnezeu este scopul cunoașterii metafizice.

Deși în scrierile sale nu există nici o distincție clară între teologie rațională și teologie revelată, Sf. Anselm a căutat să dea teologiei o bază nouă care cuprinde argumente despre existența lui Dumnezeu atribuite numai rațiunii (*rationes necessariae*), acestea fiind elemente pentru dezvoltarea teologiei într-o direcție deliberat mai filosofică decât cea tradițională augustiniană[14]. Desigur, d'Aquino nu putea să-l privească pe Anselm decât ca predecesor al programului său de introducere a argumentelor raționale în teologie, o *scientia* teologică fiind posibilă numai în jurul unui *modus argumentativus*[15].

Pe de altă parte, în sec. al XIII-lea, argumentul lui Anselm devenise un instrument de atac împotriva unei astfel de teologii, cel mai aprig mânuitor al lui în acest sens fiind Sf. Bonaventura. Doctorul franciscan, urmând un augustinianism mai bogat decât cel cunoscut de Anselm, nu pune niciodată problema dovedirii existenței lui Dumnezeu, ci pe aceea a certitudinii cu care existența lui Dumnezeu este cunoscută, așadar dacă existența lui Dumnezeu este un adevăr care nu poate fi pus la îndoială. El situează această problemă în sfera minții umane cu stările ei subiective de certitudine și de îndoială, unde, însă, Dumnezeu este în mod imediat prezent ca sursă a întregii înțelegeri intelectuale. Nu este vorba de o idee înnăscută de Dumnezeu, ci de o prezență specială a luminii lui Dumnezeu în cunoașterea certitudinală și în atracția exercitată asupra omului de Binele infinit care constituie fericirea sa. Omul nu se poate înțelege nici pe el însuși fără să descopere că Dumnezeu lucrează în adâncul ființei sale. După Bonaventura, nu există nici un motiv rațional pentru a pune la îndoială existența lui Dumnezeu,

---

[14] V. H. Liebeschutz, „Anselm of Canterbury. The Philosophical Interpretation of Faith", în A. A. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 611-639.

[15] Problema teologiei ca știință constituie, în prima chestiune din *Summa Theologiae*, obiectul articolelor 2: *Utrum sacra doctrina sit scientia*, și 8: *Utrum haec doctrina sit argumentativa*. Despre introducerea metodei raționale în teologie v. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, pp. 33-52; 58-92.

„deoarece dacă intelectul intră în el însuși ori iese în afara sa ori privește deasupra lui însuși, dacă procedează rațional, atunci el cunoaște că Dumnezeu există, cu certitudine și fără îndoială". În cel de-al treilea mod de exercitare, când intelectul „privește deasupra lui însuși", Bonaventura integrează argumentul anselmian într-o perspectivă augustiniană; căci atunci când intelectul privește deasupra lui însuși spre noțiunea de Dumnezeu ca fiind acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, el trebuie să realizeze că Dumnezeu există[16]. Acesta nu mai este însă, strict vorbind, un argument despre existența lui Dumnezeu, ci o meditație intelectuală care însoțește credința noastră în Dumnezeu.

De aceea, argumentul anselmian devine, pentru d'Aquino, miezul unui complex de subiecte teologice și filosofice.

II. Lucrările în care Thoma d'Aquino critică argumentul anselmian sunt, în ordine cronologică[17]: *Scriptum super libros Sententiarum,* I, dist. 3, q. 1, a. 2, 4 & *ad* 4 (Paris, 1253-6); *Quaestiones disputatae de veritate,* q. 10, a. 12, 2 & *ad* 2 (Paris, 1256-9); *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, prooem, q.1, a.3, 6 & *ad* 6 (Paris, 1257/8-9); *Summa contra Gentiles,* I, 10 & 11 (până la I. 53, Paris, 1259); *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a.1, 2 & *ad* 2 (Ia, Roma, 1266-8).

Formal, unele din aceste scrieri (*Scriptum*, *De veritate* și *In De Trinitate*) sunt consemnări ale expunerilor sau exercițiilor specifice universităților medievale: comentarii la *Sentințele* lui Lombardus, *Scriptum* fiind o operă de *baccalaureus sententiarus* care anticipează, ca plan, cele două *Summae* de mai târziu; comentarii de tip *questio* la autori antici, cum este, în cazul de față, Boethius, ale cărui *Opuscula sacra* erau socotite fundamentale pentru o cunoaștere teologică în construcție; dispute (*disputationes*), din care noi avem astăzi seturi de *quaestiones* grupate în jurul unei idei generale, de exemplu, adevărul, traversând întreg câmpul

[16] Cf. Bonaventura, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, în J. F. Wippel, A. B. Wolter, O.F.M. (eds.), *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*, New York, London, The Free Press, 1969, „Is God's Existence a Truth That Cannot Be Doubted?" (trans. by A. B. Wolter), pp. 300-313.

[17] Cf. N. Kretzmann, „A Chronology of Aquinas's Life and Works" (Appendix I), în N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, pp. 255-262.

teologiei și filosofiei. Cele două *Summae*, în schimb, nu sunt legate direct de învățământul universitar medieval: *Summa contra Gentiles* se voia un ghid în doctrina creștină pentru cei angajați în opera misionară, iar *Summa Theologiae*, deși destinată să ofere o tratare mai sistematică a doctrinei creștine pentru a înlocui *Sentințele* lui Lombardus ca manual al teologilor, își va împlini menirea numai în secolul al XVI-lea. Cu excepția *Summa*-ei *contra Gentiles*, redactată pe capitole, celelalte lucrări constau în *quaestiones*. Într-o *quaestio* thomistă argumentul anselmian apare redat, de regulă, în interiorul unui *articulus*, ca argument individual, alături de argumente ale altor autori, toate acestea constituind poziția contrară - introdusă, de obicei, prin expresia *uidetur quod* („se pare că") - și care urmează imediat punerii problemei - marcată prin *quaeritur* („s-a întrebat..."); respingerea lui o găsim în seria de respingeri a argumentelor poziției contrare, după propria soluție a autorului la problema pusă în discuție.

Să precizăm că, în toate aceste lucrări, critica argumentului anselmian este plasată la începutul lor, în primele chestiuni sau capitole, unde sunt conturate subiectul și sarcinile teologiei naturale, pe de o parte, și concepția Sf. Thoma despre cunoașterea existenței lui Dumnezeu ca o cunoaștere *a posteriori*, pe de altă parte. Să notăm, de asemenea, că fiecare critică are loc în contextul discuției filosofice despre evidența intrinsecă: „Dacă existența lui Dumnezeu este evidentă prin sine" - *Utrum Deum esse sit per se notum*.

Cum redă Sf. Thoma argumentul anselmian în aceste lucrări? În *Scriptum*, este prezentat conform desfășurării din *Proslogion* III: „Dumnezeu este acel decât care ceva mai mare nu poate fi gândit (*Deus est quo maius cogitari non potest*). Dar ceea ce nu poate fi gândit că nu există este mai mare decât ceea ce poate fi gândit că nu există. De aceea, Dumnezeu nu poate fi gândit că nu există, întrucât el este cel decât care nimic mai mare nu poate fi gândit"[18]. Aceeași prezentare o regăsim în *De veritate*; în comentariul la *De Trinitate* este redată numai concluzia, expunerea argumentului lipsind.

În *Summa Theologiae* însă, este rezumată desfășurarea din *Proslogion* II, pe care, prima oară, a redat-o în *Summa contra*

[18] *In I Sent.* dist. 3, q.1, a. 2, 4.

Gentiles, cu diferențe doar la nivelul unor expresii: „...se spune că sunt evidente prin ele însele despre acele lucruri care sunt cunoscute în măsura în care termenii lor sunt cunoscuți ... Dar, de îndată ce este înțeles ce înseamnă acest nume de Dumnezeu, este imediat înțeles că Dumnezeu există. Căci prin acest nume este semnificat ceva decât care nu poate fi semnificat nimic mai mare (*Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest*). Dar ceea ce există în realitate și în intelect este mai mare decât ceea ce există doar în intelect; de unde, o dată ce este înțeles acest nume, Dumnezeu este imediat în intelect, și urmează că el există, de asemenea, în realitate. De aceea, [propoziția] 'Dumnezeu există' este evidentă prin sine"[19].

Observăm că, inițial, Sf. Thoma a reprodus fidel formula anselmiană *id quo maius cogitari non potest*; în *Scriptum*, dar și în *Summa contra Gentiles*, folosește cuvântul *cogitari*, pe care, în cel mai târziu pasaj, în *Summa Theologiae*, îl înlocuiește cu *significari*. Aceasta nu este, însă, o schimbare importantă pentru că, în interpretările care urmează expunerilor, d'Aquino aduce aceeași obiecție împotriva formulei anselmiene; de unde rezultă că el considera pe *significari* și *cogitari* ca fiind echivalente.

Cea mai importantă schimbare pare a fi legată de textul din *Proslogion* pe baza căruia d'Aquino a redat argumentul în lucrările sale; el trece de la *Proslogion* III, a cărui desfășurare o urmează în primele lucrări, la *Proslogion* II, în cele două mari sinteze teologice. Or, începând cu anii 1960, a predominat interpretarea potrivit căreia *Proslogion*-ul conține cel puțin două argumente despre existența lui Dumnezeu: primul, în *Proslogion* II, unde se presupune că existența este o perfecțiune și se arată că Dumnezeu, fiind ceva decât care nimic mai mare (mai perfect) nu poate fi gândit, există; al doilea, în *Proslogion* III, unde, la nivelul premisei, are loc o modificare: nu existența, ci „existența necesară" este o perfecțiune, ceea ce ar face irelevantă obiecția kantiană potrivit căreia existența nu este un predicat și nu poate, prin urmare, să semnifice nici o proprietate, așa cum este perfecțiunea. În alte cuvinte, primul argument s-ar baza doar pe *posibilitatea* afirmării existenței lui Dumnezeu ca Ființă absolut perfectă (forma ne-modală), iar al doilea, pe *imposibilitatea* conceperii inexistenței lui Dumnezeu ca Ființă necesară (forma modală), ultimul constituind deci o versiune mai

[19] *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 1, 2.

puternică[20]. În această interpretare, respingerea thomistă ar fi îndreptată numai împotriva primului argument și n-ar reprezenta nici un progres față de cea a lui Gaunilo. Înainte de a lua în discuție pasajele care conțin respingerea sa, este de subliniat că, potrivit prezentărilor redate mai sus, d'Aquino cunoștea și *Proslogion* III.

În secolul al XX-lea, respingerea thomistă standard a fost considerată discuția din *Summa Theologiae*: „...cel ce aude acest nume de Dumnezeu nu înțelege că este semnificat [prin el] ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, deoarece unii au crezut că Dumnezeu este un corp. Acceptând, însă, că cineva înțelege că prin acest nume de Dumnezeu este semnificat ceea ce este spus, adică ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, totuși, nu urmează din aceasta că el înțelege ce este semnificat prin acel nume pentru a exista în realitate, ci numai în înțelegerea intelectului. Nici nu poate fi argumentat că există în realitate în afară de cazul că a fost acceptat că există în realitate ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, lucru care nu este acceptat de cei care susțin că Dumnezeu nu există"[21]. Aici, d'Aquino discută explicit despre natura propoziției „Dumnezeu există": pentru o propoziție evidentă prin sine este necesar ca nimeni să nu poată gândi contradictoria sa; or, pentru „Dumnezeu există" este posibil acest lucru, ceea ce înseamnă că nu este o propoziție evidentă prin sine[22].

În *Summa contra Gentiles*, d'Aquino dă o replică similară: „[deși poate fi] admis că prin acest nume de Dumnezeu este înțeles

---

[20] Ipoteza celor două argumente anselmiene a fost lansată de N. Malcolm, *op. cit.*, și susținută de Ch. Hartshorne, *op. cit.* și M. J. Charlesworth, *op. cit.* S-au făcut apoi încercări de a extinde analiza lui Malcolm, găsindu-se trei argumente (Fr. Sontag) și chiar patru (G. Nakhnikian); în legătură cu această problemă, a se vedea J. Brenton Stearns, „Anselm and the Two-Argument Hypothesis", în *The Monist*, LIV (1970), pp. 221-233.

[21] *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 1, *ad* 2. Întregul pasaj (Ia, q. 2, a. 1, 2 & *ad* 2) a fost inclus de A. Plantinga în antologia sa, *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City, New York, Doubleday & Co. Inc., Anchor Books, 1965, pp. 28-30.

[22] Pentru unii autori această respingere a apărut ca nesatisfăcătoare; v. G. B. Matthews, „On Saying That God Doesn't Not Exist", în *The Monist*, XLVII (1963), p. 472-477: „în loc să arate că argumentul lui Anselm este invalid, d'Aquino se mulțumește să afirme, fără contraargument, că nu rezultă concluzia invocată", p. 474.

de oricine ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit, nu va fi necesar să existe în realitate ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit. Căci este necesar ca lucrul și definiția numelui său să fie luate în același fel. Din faptul că mintea concepe ceea ce este propus de acest nume de Dumnezeu, urmează doar că Dumnezeu este în intelect. Nu va fi necesar ca acel decât care nimic mai mare nu poate fi gândit să existe oriunde în afara intelectului; nu urmează că în realitate există acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit. Astfel, nu este deloc absurd să negi că Dumnezeu există. Nu este absurd nici să susții că poate fi ceva mai mare decât orice este dat, în gândire sau în realitate, în afară de cazul în care cineva recunoaște deja că ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit există în realitate"[23].

Ceea ce reține imediat atenția în pasajul de față este fraza ultimă, potrivit căreia argumentul lui Anselm nu ridică nici o dificultate dacă s-ar susține că pentru orice lucru dat în realitate sau în intelect poate fi gândit ceva mai mare. Aceasta este o sugestie clară că argumentul poate fi respins susținând că „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" este un concept fără sens, întrucât oricând poate fi gândit ceva mai mare[24].

În *Scriptum*, deși argumentul era redat după *Proslogion* III, respingerea nu oferă, cum, poate, ne-am fi așteptat, o tratare foarte diferită de cea din *Summa Theologiae*: „...raționamentul lui Anselm trebuie înțeles astfel: după ce noi înțelegem [numele de] Dumnezeu, nu este posibil să fie înțeles că Dumnezeu există și că [în același timp] el ar putea fi gândit că nu există; dar din aceasta nu urmează că cineva nu poate să nege [existența sa] sau să gândească faptul că Dumnezeu nu există; căci el poate gândi că nimic de acest fel nu există decât care nimic mai mare nu poate fi gândit; de aceea, raționamentul lui [Anselm] pornește de la presupoziția că există ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit"[25].

Totuși, există o diferență. Căci, în timp ce în *Summa Theologiae* susține că „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" există doar în intelect, în *Scriptum* spune că cel care obiectează poate gândi că nimic de acest fel decât care nimic mai mare nu

[23] *Summa contra Gentiles*, I, 11.

[24] O pătrunzătoare analiză a acestui pasaj oferă G. B. Matthews, în *op. cit.*

[25] *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2, 4.

poate fi gândit nu există. Dacă prin aceasta el înțelege că nu există nici în intelect, nici în realitate, atunci ar respinge versiunea din *Proslogion* III, ceea ce înseamnă că nu a ignorat forma „mai tare" a argumentului. Dacă, însă, înțelege că cel care obiectează poate gândi că nimic de acest fel nu există în realitate, ci numai în intelect, ca în *Summa Theologiae,* atunci, ținând cont și de faptul că această sinteză era destinată să înlocuiască *Sentințele* lui Lombardus, însemnă că nu considera cele două desfășurări ale argumentului ca fiind diferite[26].

În *De veritate* și *In De Trinitate,* replica este numai o discuție cu privire la modurile de evidență intrinsecă: „[propoziția] 'Dumnezeu există', luată în ea însăși, este evidentă prin sine, deoarece esența sa este existența sa, și în acest fel vorbește Anselm. Oricum, nu evidentă pentru noi, care nu înțelegem esența sa. Cu toate acestea, despre cunoașterea lui se spune că este înnăscută în noi deoarece prin principiile care sunt înnăscute în noi putem percepe ușor că Dumnezeu există"[27].

III. Interpretarea argumentului anselmian, în toate pasajele redate mai sus, este focalizată pe chestiunea: *Utrum Deum esse sit per se notum,* „Dacă [propoziția] 'Dumnezeu există' este evidentă prin sine". Orice altă precondiție de investigație filosofică pare a fi sacrificată în favoarea unui evidențialism strict; „printre lucrurile care trebuie considerate privind pe Dumnezeu însuși, trebuie să fie delimitată mai înainte, ca bază necesară a întregii întreprinderi, o considerare prin care este demonstrat că Dumnezeu există. Dacă această condiție nu este îndeplinită, atunci orice considerare a problemelor referitoare la Dumnezeu este ineficientă"[28].

Aici, d'Aquino îl urmează pe Aristotel în ce privește necesitatea de a stabili existența unui subiect al unei științe particulare ca un corp organizat de cunoaștere înainte de a trece la dezvoltarea acelei științe[29]. Știința avută în vedere este, desigur, doar teologia

---

[26] În legătură cu discuțiile din secolul al XX-lea privind înțelegerea de către d'Aquino a caracterului modal al argumentului anselmian, v. M.R. Cosgrove, „Thomas Aquinas on Anselm's Argument", în *The Review of Metaphysics,* XXVII (1974), pp. 513-530.

[27] *In de Trin.*, prooem., q. 1, a. 3, *ad* 6.

[28] *Summa contra Gentiles*, I, 9.

[29] Cf. Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 1, 71a-b.

naturală, nu și cea revelată. Din acest motiv, un argument despre existența lui Dumnezeu va fi în mod esențial, pentru ambele *Summae*, un text introductiv al teologiei revelate. Dar orice considerare prin care este demonstrat că Dumnezeu există trebuie să presupună o înțelegere a ceea ce poate fi socotit drept Dumnezeu, la care s-a ajuns pe baza considerării problemelor legate de Dumnezeu. Teologia naturală a Sf. Thoma nu depinde doar de confirmarea unuia sau a mai multor argumente oferite la început. Întemeierea necesară a întregii înțelegeri trebuie să includă evidența existenței lui Dumnezeu în așa fel încât să facă atractivă acea propoziție ca ipoteză de lucru pentru o investigare filosofică a lui Dumnezeu considerat în el însuși.

O concepție clară a Sf. Thoma despre felul de evidență propus este oferită în *Summa contra Gentiles*[30]; aici, el se referă la unii din predecesorii și contemporanii săi care resping categoric proiectul demonstrării existenței lui Dumnezeu tocmai pentru că situează certitudinea absolută care se atribuie propoziției „Dumnezeu există" la nivelul propoziției care joacă rol de principiu prim în demonstrația aristotelică, la egalitate cu „orice întreg este mai mare decât oricare parte a sa". O propoziție de acest fel este „cunoscută prin sine" și este considerată ca adevărată în măsura în care termenii ei sunt pe deplin înțeleși; cât privește contradictoria sau contrara ei, acestea sunt de neconceput. Un asemenea principiu, departe de a avea nevoie de demonstrație, este indemonstrabil, deoarece nu există nici o propoziție mai fundamentală din care să poată fi derivat.

Argumentul „ontologic" anselmian este o ilustrare a acestei poziții radicale privind propoziția „Dumnezeu există". În *Proslogion* însă, această propoziție: „Dumnezeu există", este argumentată și poate să pară, astfel, că Anselm nu o ia drept cunoscută *per se*. În fapt, d'Aquino recunoaște argumentul anselmian ca argument și ridică împotriva lui obiecții particulare. El îl ia drept ilustrare a acelei poziții radicale atunci când pune problema încurcăturii la care se ajunge dacă se consideră cunoașterea lui Dumnezeu ca derivabilă din presupusa cunoaștere *per se* a naturii lui Dumnezeu. După d'Aquino, o asemenea abordare presupune un nivel de înțelegere care, teoretic, este de nesusținut de către filosofi și teologi; cei atrași de asemenea argumente nu disting între ceea ce este cunoscut *per se* considerat în sine (*simpliciter*) și ceea ce este

[30] *Summa contra Gentiles*, I, 10.

cunoscut *per se* în măsura în care ne privește pe noi (*quoad nos*)[31]. Desigur, faptul că Dumnezeu există este cunoscut *per se* considerat *simpliciter*, întrucât ceea ce este Dumnezeu cu adevărat este existența sa. Dar, întrucât mintea noastră nu poate concepe ceea ce este cu adevărat Dumnezeu, și anume existența sa, el rămâne necunoscut *per se* în ce ne privește[32]. Acuzația pare să nu-l atingă și pe Anselm, deoarece formula prin care el identifică pe Dumnezeu cu „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" - și de care depinde argumentul său - evită angajarea într-o concepție detaliată despre ceea ce este cu adevărat Dumnezeu pentru a demonstra că Dumnezeu există.

În *Summa Theologiae*, Sf. Thoma încearcă să explice de ce, dacă existența lui Dumnezeu este evidentă în sine, el neagă, totuși, argumentul lui Anselm; el face aceasta deoarece propoziția „Dumnezeu există" nu este cunoscută în mod imediat, ci constituie subiect al demonstrației prin „doctrina sacră", demonstrație care este necesară pentru noi dacă credința în existența lui Dumnezeu înseamnă cunoaștere. Distincția dintre cele două moduri de evidență este îndreptată nu atât împotriva argumentului ca atare, cât împotriva concluziei, deci împotriva credinței că existența lui nu poate fi negată decât de cel care este *stultus et insipiens*. Thoma d'Aquino recunoaște că ne-credinciosul are, de asemenea, posibilitatea să facă apel la rațiune. Ne-credinciosul poate nega existența lui Dumnezeu în mod necontradictoriu, aducând argumente, așa cum face și d'Aquino în *Summa Theologiae*, care sunt departe de a fi ale unui *stultus et insipiens*; ceea ce răspunde negării lui nu este o rațiune violată de o absurditate, ci revelația lui Dumnezeu însuși: „Sunt cel ce sunt".

Raționalitatea și caracterul științific al teologiei nu rezidă în principiul evidenței sau în incontestabilitatea *quoad nos*, ci în scopul

---

[31] Scolasticii disting între „evident în sine, dar nu pentru noi" (*secundum se et non quoad nos*) și „evident deopotrivă în sine și pentru noi" (*secundum se et quoad nos*), urmându-l pe Aristotel, care distingea între „ceea ce este mai cunoscut în sine" *(kath' autó* sau *haplōs)* sau „prin natură" *(tē phýsei)*, obiectele cele mai îndepărtate de simțuri (cauzele cele mai universale), și „ceea ce este mai cunoscut pentru noi" *(kath' hemās* sau *prós hemās)*, obiectele cele mai apropiate de senzație (cauzele particulare) (Cf. *Analiticele secunde*, I, 2, 72a).

[32] Cf. *Summa contra gentiles*, I, 11.

legat de principiul evidenței *secundum se*, adică în cunoașterea lui Dumnezeu în sine; iar caracteristica argumentului anselmian este de a arăta că existența lui Dumnezeu este astfel încât nu poate fi tăgăduită, dar poate fi negată de un nebun.

IV. Critica lui Kant, deși nu-l viza în mod direct pe Anselm, prin accentul pus pe excluderea existenței dintre adevăratele predicate, avea să fie de mare ajutor pentru înțelegerea intenției acestuia.

Pentru Anselm existența nu este o proprietate secundară; în cazul noțiunii de „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit", care nu este una printre celelalte noțiuni posibile, existența, ca faptul de a exista în realitate și în afara gândirii umane, ține de ceea ce este intrinsec ei. Ca noțiune, „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" include existența, deoarece ar deveni contradictorie dacă ar exclude-o; cel care îl concepe pe Dumnezeu este logic obligat să lege conceptul de Dumnezeu de cel de existență. Formula anselmiană este construită după doctrina neoplatoniciană a complementarității gândirii și ființei, potrivit căreia ordinea logică, a gândirii, și cea ontologică, a ființei, nu sunt net separate; dimpotrivă, orice idee implică o existență, iar Ideea supremă este prin definiție forma cea mai înaltă de Existență, Existența perfectă și necesară. Sub acest aspect, Gaunilo, d'Aquino, Kant și alții l-au înțeles greșit pe Anselm.

Miza lui Anselm a fost să demonstreze că „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" include existența. Pentru aceasta, el a acordat noțiunii de Dumnezeu un statut semantic și logic asemănător noțiunilor obișnuite. Dar, vrând să dovedească existența lui Dumnezeu numai pe baza analizei gândirii și să elimine orice urmă de argument cosmologic, el golește această noțiune de orice conținut empiric pe care i-l confereau *Scriptura*, tradiția, experiența personală, trecând-o în acel „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit", o noțiune indistinctă, căreia noțiunea de existență nu i se mai poate aplica decât într-o dialectică a infinitului. O dată ce noțiunea de Dumnezeu trece în acea noțiune indistinctă, întreaga semnificație legată de lumea creată devine inutilizabilă. Totodată, identificarea ființei necesare cu perfecțiunea totală devine problematică.

Prin urmare, Sf. Thoma, pentru care adevărata cunoaștere își are originea în realitate, chiar dacă admite că înțelege că prin acest nume de Dumnezeu este semnificat ceva decât care nimic

mai mare nu poate fi gândit, nu va deduce și existența sa. Căci din prezența unei noțiuni noi nu putem conchide că ceea ce este reprezentat prin ea există, în afară de cazul că, mai înainte, am obținut această noțiune, direct sau indirect, din realitate; putem deduce *a priori* proprietățile unui lucru, dar nu și existența sa, care poate fi cunoscută numai *a posteriori*. Pentru d'Aquino, evident, „ființa este primul concept al intelectului"[33] și, de aici, toate structurile de cunoaștere și de limbaj vor fi specificații ale ființei, iar nu invers. El nu încetează să spună că orice cunoaștere am avea despre lucrurile nemateriale, aceasta nu poate fi dobândită decât prin inferență din existența materială. Contextul în care, apoi, este definită ființa este fie cel al contactului empiric direct, fie cel al argumentării privind condițiile sale neexperimentale[34]. Thoma insistă asupra caracterului imediat al acestui contact, căci, dacă *anumite aspecte* ale ființei, exterioare *pentru noi*, nu au intrat în conștiință, noi nu putem susține că o cunoaștem. Dar dacă trebuie apoi să vorbim de ființă sau existență în intelect, atunci ființa trebuie să fie distinsă ca diferită în gen (natură) de existența reală: *ens rationis* este într-un nou context, în condițiile unei conștiințe, și se comportă în acord cu acestea, iar nu cu cele ale lui *ens reale*. Înseamnă că, dacă ființa sau existența pot fi exprimate atât în conștiință, cât și în afara ei, semnificațiile lor nu pot fi univoce, ci numai *prin analogie*[35].

Acesta constituie un punct esențial al respingerii thomiste a argumentului ontologic: deși cineva care a fost convins pe alte baze (*a posteriori*) că în Dumnezeu existența *a se* este totuna cu esența sa perfectă nu va avea nici o dificultate să admită că predicația în ea însăși a existenței lui Dumnezeu este conceptual necesară, totuși, dacă el are numai conceptul, nu poate să deducă existența reală din el, deoarece există o diferență fundamentală de gen (natură), iar nu de grad, între *esse in ratione* și *esse reale*[36]. Astfel, în timp ce pentru Anselm perfecțiunea sau mărimea de neîntrecut a lui Dumnezeu este ceea ce-i garantează existența, pentru d'Aquino tocmai existența suficientă sieși este ceea ce-i asigură lui Dumnezeu perfecțiunea sa.

---

[33] *De Ente et Essentia*, I.

[34] Cf. *Summa Theologiae*, Ia, q. 12, 12.

[35] Cf. *ibid.*, q. 13, 5

[36] Cf. *ibid.*, q. 2, 3; *Summa contra Gentiles*, I, 11.

Pentru Sf. Anselm ceva este mai mare atunci când există (în realitate) decât atunci când este doar o esență (concepută în minte). Modalitatea în care el stabilește aceasta depinde de o metafizică a esențelor în care existența este o perfecțiune ulterioară ce urmează să fie adăugată perfecțiunii deja date a esenței ca atare. Punctul său de plecare este esența, imperfect cunoscută de noi, a lui Dumnezeu, care se manifestă ca ceea ce este cel mai perfect și, de aceea, posedă existență. Sf. Thoma a observat că nu este atât de sigur că oricine are ideea de Dumnezeu ca ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit; dar, chiar dacă este admisă această presupoziție, nu urmează de aici că oamenii gândesc că Dumnezeu există. După d'Aquino, cunoașterea adevărată își are originea în realitate; doar în prezența unui concept noi nu putem conchide că ceea ce este reprezentat de el există cu adevărat în afară de situația în care nu l-am obținut mai întâi, indirect sau direct, din realitate.

Sf. Thoma analizează argumentul lui Anselm în contextul chestiunii dacă existența lui Dumnezeu este cunoscută *per se* pentru om; deoarece noi nu cunoaștem esența lui Dumnezeu, propoziția „Dumnezeu există" nu este evidentă pentru noi și este nevoie să fie demonstrată prin lucruri care sunt mai cunoscute pentru noi, deși ele sunt mai puțin cunoscute în natura lor, altfel spus, prin efectele lui Dumnezeu.

BCU IAȘI CENTRU

COLORATIO ANSELMI. TREI LECTURI FRANCISCANE ALE „ARGUMENTULUI ONTOLOGIC"

Bogdan TĂTARU-CAZABAN

I. Sfântul Anselm și franciscanii

Si ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possit non esse.

Întâlnit la Descartes[1] și Leibniz[2], denumit „ontologic" de la Kant[3] încoace, reabilitat de Hegel[4], argumentul Sfântului Anselm din *Proslogion* pare a fi descoperit cu adevărat abia de moderni. Însă nu ne putem reține o minimă prudență istorică, întrebându-ne dacă transcrierea modernă și interpretările onto-teologice sunt îndreptățite în raport cu textul anselmian și cu întreaga receptare medievală care l-a purtat până în pragul veacului al XVII-lea. De fapt, nu atât punerea în balanță a creativității filosofice cu acuratețea istoricului este ceea ce ne-ar interesa, deși rezultatele unei astfel de operații n-ar fi tocmai de neglijat în vederea desprinderii tipului de hermeneutică prezent în scrierile filosofilor moderni, cât dobândirea unei priviri mai adecvate asupra biografiei unei idei. Or, nu am reuși aceasta fără a ne deprinde cu explorarea gândirii medievale, imposibil de redus la cele câteva nume intrate

* Mulțumesc Colegiului Noua Europă care, în cadrul programului de cercetare, mi-a permis să lucrez în biblioteca dominicană Le Saulchoir de la Paris, precum și profesorului Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études), care mi-a pus la dispoziție cu generozitate o excelentă bibliografie scotistă.

[1] Descartes, *Méditations métaphysiques*, III și V.

[2] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 10.

[3] Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, IRI, 1994 ([1]1969), pp. 456-461.

[4] Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, II, trad. de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1964, pp. 265-271.

deja în toate manualele: Toma de Aquino, Duns Scotus sau Ockham; o gândire care, de cele mai multe ori, rămâne teritoriul medieviștilor, neprimind recunoașterea filosofică de care ar fi întru totul demnă. Efectul imediat al unei astfel de cercetări este o schimbare de percepție: putem avea surpriza de a descoperi o ingeniozitate hrănită teologic cel puțin egală cu cea modernă.

Fără a dezvolta aici istoria circulației manuscriselor anselmiene și a diversității interpretărilor medievale, vom aborda doar trei momente dintr-o receptare mult mai amplă și mai fecundă, cu efecte asupra modernității. Alegând reprezentanți de primă mărime ai gândirii franciscane, deși nu toți sunt îndeobște cunoscuți, ne propunem să vedem cum, într-o perioadă cuprinsă între sfârșitul secolului al XIII-lea și prima jumătate a secolului al XIV-lea, argumentul anselmian este obiectul unor relecturi de o diversitate excepțională, care preced cu mult obiecțiile moderne, propun soluții dintre cele mai creatoare și lasă să transpară felul în care se constituie o tradiție filosofică *în diversitate*.

Pe Pierre de Jean Olivi, Duns Scot și Jean de Ripa îi leagă, înainte de toate, profesiunea de credință și regula franciscană. Până la jumătatea secolului al XX-lea, franciscanii erau, chiar și pentru medieviști, „neo-augustinieni", denumiți astfel după F. Van Steenberghen[5] pentru a marca deopotrivă o revigorare a tezelor filosofice augustiniene și o polemică împotriva aristotelismului care amenința să pătrundă în teologie. De fapt, curentul filosofic pe care Van Steenberghen îl identifica printre franciscani era văzut, în principal, ca o reacție anti-tomistă din perspectiva unui aristotelism „mai eclectic", care se reclama de la Augustin și Bonaventura, dar și de la Avicebron și Avicenna. Pe măsură ce autorii integrați inițial în acest curent au fost studiați în detaliu, medieviștii s-au văzut nevoiți să renunțe la generalizări și să privească mai nuanțat destinul filosofic și teologic al franciscanilor. „Nu am putea înțelege acest franciscanism, scrie F.-X. Putallaz, ca o simplă trăsătură univocă; dimpotrivă, el apare ca o constelație de centre de interes, ale căror multiple repercusiuni pot fi reperate în teologie, metafizică, teoria cunoașterii, atitudinea față de Aristotel, înțelegerea rolului filosofiei și al științei profane, critica tomismului sau antropologie."[6]

[5] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Beatrice Nauwelaerts, 1966, pp. 465-466.

[6] F.-X. Putallaz, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997, p. 18.

Nici unul dintre cei trei magiștri nu și-au înțeles franciscanismul ca o fidelitate *filosofică*, ci, urmărind fidelitatea *teologică*, ei au manifestat mai degrabă o libertate de investigație remarcabilă și un spirit critic a cărui subtilitate a făcut școală. În acest context, argumentul anselmian funcționează ca un filtru hermeneutic: un element al tradiției receptat critic într-o politropie franciscană[7]. Dar care este, mai precis, rolul său în această diversitate intelectuală?

II. Pierre de Jean Olivi: *ratio incalumntabilis*

Et si secundum hanc viam intelligatur ratio Anselmi quam facit in „Proslogion", est, ut credo, omnino incalumniabilis.

Scos din uitare de câteva decenii[8] (dar opera sa rămâne încă în bună parte inedită), Pierre de Jean Olivi (1248-1298) pare să fi fost cel care a marcat trecerea de la epoca lui Toma de Aquino și Bonaventura la Duns Scotus și Ockham. Faptul este cu atât mai surprinzător cu cât Olivi nu a reușit să facă parte din corpul magistral al Universității pariziene, pe care a frecventat-o între 1267 și 1272. Deși a predat doar la școlile franciscane, mai ales la Narbonne și la Montpellier, supus unei condamnări din partea propriului ordin, apoi reabilitat și lăsat să-și continue învățătura, dar având să revină postum în atenția cenzorilor, Olivi a creat o operă în care se găsesc reacții dintre cele mai vii și mai pertinente

[7] *Ibid.*, p. 139: „Comment les différentes attitudes des autres penseurs franciscains de ces années de crise du XIIIe siècle s'articulent-elles avec leur idée de la perfection évangélique? Comment leur conception du savoir, leur vision de la philosophie et de la théologie sont-elles ancrées dans leur engagement au sein de l'Ordre Franciscain et dans l'idée du rôle qu'ils attribuent aux Frères mineurs? Trouve-t-on chez Vital du Four ou d'autres intellectuels franciscains une théologie de l'histoire et une vision eschatologique susceptible d'organiser leur idée de la théologie comme cela apparaît chez Pierre de Jean Olivi?"

[8] David Burr, *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, traduction française par F.-X Putallaz, Paris-Fribourg, Cerf-Editions Universitaires, 1997 (ed. engl. 1976); A. Boureau, S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999; S. Piron, *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité* De contractibus, 3 vols., Paris, EHESS, 1999 (thèse).

la temele universitare și spirituale ale vremii sale. El este autorul uneia dintre primele critici radicale a noeticii tomiste și, în același timp, fără a fi partizanul vreunei orientări filosofice, respinge teorii care constituiau deja miezul „neo-augustinian" al doctrinelor multor maeștri din ordinul său[9]. Cu un simț acut la pericolului idolatriei conceptuale pentru viața spirituală, Olivi atacă filosofia și pe teologii care i-au căzut pradă, folosind tocmai tehnicile bine însușite ale filosofiei[10]. Chiar și doctorii Bisericii au opinii care nu pot trece examenul critic, și aceasta nu pentru că rațiunea ar avea o putere superioară, ci pentru că nici un gând omenesc nu are dreptul de a fi ridicat la rangul Revelației.

Cu aceeași fervoare critică, Olivi se apleacă și asupra argumentelor consacrate existenței lui Dumnezeu de la Aristotel până la Toma de Aquino[11]. El enumără zece, dintre care șapte ar putea fi transformate astfel încât să devină valide. Argumentul oferit de Anselm este rezumat astfel: dacă *ființa față de care nimic mai mare nu poate fi gândit* nu poate exista, prin natura sa, decât în gândire și dacă această ființă are o existență reală la nivel inteligibil, atunci ea nu poate fi gândită decât dacă există[12]. Însă Olivi remarcă faptul că deși nu poți gândi ceea ce este mai mare în ordinea

---

[9] Vezi în acest sens studiul lui Sylvain Piron, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, în A. Boureau, S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi, op. cit.*, pp. 71-89.

[10] Pierre de Jean Olivi, *De perlegendis philosophorum libris*, ed. F. Delorme, în *Antonianum* 16 (1941), pp. 37-44; D. Burr, „Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers", în *Franciscan Studies* 31 (1971), pp. 41-71; F.-X. Putallaz, *op. cit.*, pp. 25-32, 64-72.

[11] Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, în *Quaestiones in librum II Sententiarum*, vol. III, ed. B. Jansen, Quaracchi, 1926. Despre acest text, C. Berubé, *Olivi, interprète de saint Anselme*, în *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto Storico dei Cappucini, 1983, pp. 225-239. În expunerea noastră, vom urma câteva dintre observațiile sale.

[12] Olivi, *op. cit.*, 523: „Illud quod maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu: sed illud quo maius cogitari nequit potest esse in intellectu; potest enim ab omnibus intelligi et cogitari. Intellectum autem est in intellectu intelligentis seu cogitantis. Ergo illud quo maius cogitari nequit necessario est in re, alias enim non potest intelligi nec esse in intellectu cogitantium ipsum".

gândirii fără a-i gândi și existența, poți totuși gândi aceasta fără a putea afirma ceva despre existența reală a obiectului gândit în afara inteligenței. Dacă totul s-ar petrece în gândire, ceea ce este gândit nu ar fi cel mai mare lucru, pe când dacă ar exista în afara gândirii, el ar fi, într-adevăr, cel mai mare[13].

Critica argumentului anselmian decurge, după cum observă C. Bérubé[14], din analiza modurilor de existență a ceea ce este gândit: putem gândi un obiect fără a trimite la existența sa exterioară, după cum îl putem gândi și astfel încât existența sa exterioară să fie implicată. Este vorba, de fapt, de distincția dintre adevărul unei propoziții și adevărul semnificatului: o propoziție este adevărată dacă ceea ce afirmă există în afara intelectului, pe când ceea ce semnifică propoziția este adevărat doar dacă relația dintre termenii propoziției este întemeiată[15]. Așadar, propoziția *ființa cea mai mare care poate fi gândită există în mod necesar* poate însemna fie că aceasta există în afara inteligenței, fie că nu poate fi gândită decât ca existând. Dar, se întreabă Olivi, poate fi gândită existența lui Dumnezeu doar ca ipoteză?

El susține că argumentul lui Anselm devine valabil abia dacă îl reformulăm făcând apel la numele divine sau la conceptele perfecțiunilor absolute, a căror existență actuală este implicată în mod necesar[16]. Dacă perfecțiunile absolute nu ar trimite la o existență actuală, atunci ar include în conceptul lor o contradicție. Însă putem remarca fără dificultate că majora argumentului nu este deloc demonstrată și poate primi ea însăși critica aplicată mai înainte de Olivi demonstrației lui Anselm. Numele divine nu ar putea fi concepute fără a presupune existența unui subiect la care se referă; atunci, dacă acest subiect nu există, nici adevărul lor nu poate fi afirmat. Or, dacă am accepta un argument al numelor divine, ar trebui ca adevărul lor să fie evident sau dovedit, pentru a deduce de aici existența în act a subiectului. În caz contrar, majora argumentului rămâne doar o propoziție ipotetică „potrivit căreia existența este implicată în noțiunea numelor divine"[17]. Dar să privim mai îndeaproape reformularea pe care o propune Olivi.

[13] *Ibid.*, pp. 523-524.

[14] C. Bérubé, *op. cit.*, p. 230.

[15] Olivi, *op. cit.*, p. 495.

[16] *Ibid.*, p. 553.

[17] C. Bérubé, *op. cit.*, p. 235.

Dacă supunem conceptele perfecte, compatibile în cel mai înalt grad cu existența, unei operații de abstracțiune supremă, identitatea lor sub forma celei mai înalte perfecțiuni, care semnifică ființa divină, implică în mod necesar existența acesteia[18]. Într-o astfel de interpretare, accentul cade pe condiția specială a intelectului[19]: el reacționează prompt la contradicții și nu poate gândi ca perfecțiune supremă ceva ce ar fi lipsit de sens[20]. Or, intelectul concepe perfecțiunile absolute în mod spontan și aderă la ele. Adevărul acestor concepte este întemeiat tocmai pe capacitatea intelectului de a concepe adevărul, garantată, la rândul ei, de prezența lui Dumnezeu în procesul gândirii. Remarcabil ne apare aici felul în care Olivi restituie sensul originar al argumentului anselmian în urma unui lung periplu critic: existența lui Dumnezeu este afirmată printr-o reflecție în care Dumnezeu însuși este prezent[21]. Dacă acel ceva față de care nu se poate gândi altceva mai mare nu există în mod actual, conceptul său ar cuprinde cea mai mare contradicție, non-existența, care l-ar transforma într-un concept „în cel mai înalt grad fals"[22]. Suntem îndreptățiți să remarcăm aici, urmându-l pe O. Boulnois, că „demonstrația prin absurd conduce de la concept la existență"[23], realizându-se astfel, la Pierre de Jean Olivi, o „cotitură ontologică": *conceptul de ființă față de care altceva mai mare nu poate fi gândit con*-duce la existența lui Dumnezeu, altminteri neputând fi cu adevărat gândit.

---

[18] O. Boulnois, *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIV siècle)*, Paris, PUF, 1999, pp. 393-395.

[19] C. Bérubé, *op. cit.*, p. 237: „l'argument du *Proslogion* tel qu'entendu finalement par Olivi n'est pas seulement, ni même principalement, un argument a priori par l'inclusion de l'existence dans le concept de l'être suprême. C'est plus encore une présence de Dieu à l'intelligence qui se manifeste dans cette affirmation presque spontanée de l'existence de l'être le plus grand que l'on puisse penser".

[20] Olivi, *op. cit.*, p. 527: „Huic autem sana ratio apertissime contradicit. Impossibile enim est quod cogitando significatum aut rationem summi veri cogitem summum falsum".

[21] Cf. C. Bérubé, *op. cit.*, p. 237.

[22] Olivi, *op. cit.*, p. 527: „tunc non est ratio intelligibilis nec cogitabilis nec ratio summam perfectionem, sed potius erit falsissimum quid cum non entitate et defectu plenum".

[23] O. Boulnois, *op. cit.*, p. 394.

III. Duns Scotus: *ens infinitum*

Per illud potest colorari ratio Anselmi de summo bono cogitabili.

Pentru Duns Scotus, răspunsul la întrebarea dacă existența lui Dumnezeu este cunoscută *per se*, altfel spus dacă propoziția „Dumnezeu este" este evidentă, diferă în funcție de intelectul căruia i se adresează. În cazul unei inteligențe separate, pentru care *Dumnezeu* este numele (semnul) esenței singulare divine, propoziția „Dumnezeu este" se bucură de evidența însăși[24]. Însă acest tip de „semantică pură"[25], asociată intuiției singularității divine, nu este cu putință pentru un intelect întrupat, care se vede astfel obligat să ajungă la evidență prin demonstrație[26]. Or, cea dintâi exigență a unei demonstrații constă în stabilirea termenilor săi: în cazul de față, numele de *Dumnezeu* este echivalat în planul conceptelor abstracte și univoce pe care le poate produce intelectul întrupat cu *ens infinitum*, cu ființa, primul inteligibil, sub forma unuia dintre modurile sale intrinseci: infinitul. Aceasta înseamnă că a demonstra existența lui Dumnezeu este unul și același lucru cu a dovedi necesitatea ființei infinite. Dar pentru a ajunge aici trebuie elaborată o întreagă construcție argumentativă *quia ex creaturis* (dinspre efectele în planul creației ale existenței unui principiu prim).

---

[24] *Lectura*, ed. Balic, I, 2, § 21.

[25] O. Boulnois, „Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999), p. 39.

[26] *Rep. Par.* I, d. 3, q. 2, (XXII, 98): „*Deus est* potest intelligi dupliciter, vel sub propria ratione divinitatis; vel secundum conceptum possibilem nobis. Primo modo dico quod est per se notissima; sed ita nos cognoscimus. Secundo modo dico quod non est nota, sed demonstrata *propter quid* et *quia*. *Propter quid*, quia quidquid inest alicui primo potest demonstrari per rationem eius de quocunque alio, cui ipsum convenit particulariter; ut habere tres convenit triangulo et potest demonstrari de figura particulariter, et de contentis trianguli virtualiter, sicut *esse* convenit essentiae, ut haec essentia, quae est Deus; ergo hoc est demonstrabile *propter quid*. Quod possit demonstrari quia, probatur, quia ante quemcumque conceptum quem nos habemus de summo ente, oportet habere notitiam terminorum; ita quod in priori sunt *termini* noti ante notitiam huius, *summum ens*."; J. Owens, „The special characteristic of the scotistic proof that God exists", în *Analecta gregoriana* 67 (1954), pp. 311-327; de asemenea, A. B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, London, Ithaca, 1990.

Diferența față de dovezile formulate anterior de scolastici constă în alegerea scotistă de a situa demonstrația în planul posibilității, al naturii și al esenței (*de natura et quidditate et possibilitate*), pentru ca apoi să se treacă de la posibilitate la existență. De aceea, argumentele în favoarea unui principiu prim în ordinea eficienței și a finalității (grupate sub numele de *causalitas*), precum și a perfecțiunii (*eminentia*), sunt întâi de toate în favoarea unui *effectibile*, a posibilității însești a tuturor efectelor create. Structura unui astfel de parcurs demonstrativ[27] ar putea fi rezumată astfel: întâi se dovedește existența în act a unei cauze eficiente absolut prime, a unei cauze finale absolut prime și a unei naturi prime absolut perfecte[28]; apoi se stabilește identitatea numerică a celor două tipuri de cauze și a naturii absolut perfecte; în cele din urmă, se urmărește probarea unicității ființei prime în ordinea cauzalității și a perfecțiunii. A doua secvență a demonstrației privește înțelegerea acestei ființe prime și unice ca *ens infinitum*, în sprijinul căreia vin alte patru căi.

Abia la sfârșitul demonstrației infinității ființei prime este invocată și *ratio Anselmi*, care ocupă un loc destul de restrâns[29]. Or, ne putem întreba în mod legitim, ce ar aduce în plus argumentul lui Anselm față de construcția minuțioasă a Doctorului Subtil? Dar textul lui Scotus vine cu o precizare „optică" a intenției sale: *colorari ratio Anselmi*. Despre sensul acestei expresii s-a discutat îndelung. Pentru o scurtă ilustrare, am putea evoca interpretările lui Étienne Gilson, Paul Vignaux și Olivier Boulnois. Gilson considera că Duns Scotus „modifică argumentul din *Proslogion* cu scopul de a demonstra în mod corect infinitatea ființei prime"[30] sau, mai bine zis, de a demonstra că ființa infinită care există constituie un

---

[27] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, pp. 116-177; *A.* Ghisalberti, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, în L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scot. Metaphysics and Ethics*, Brill, 1996, și „Jean Duns Scot et la théologie rationnelle d'Aristote", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999), pp. 5-19; O. Boulnois, *Etre et représentation*, pp. 373 *sqq.*

[28] *Ord.* I, 2, 42 (II, 151): „Prima est quod aliquid si primum, secunda est quod illud est incausabile, tertia est quod illud actu existit in entibus."

[29] *Ord.* I, 2, 137 (II, 208-209).

[30] Gilson, *op. cit.*, p. 169.

inteligibil superior față de o astfel de ființă care nu ar exista. Ceva mai înainte, Vignaux apreciase că problema constă „în a arăta că termenii anselmieni oferă, într-adevăr, gândirii un obiect"[31]. În continuarea sugestiei lui Vignaux, O. Boulnois propune înțelegerea gestului scotist de a da culoare argumentului anselmian ca o regândire a acestuia din perspectiva condițiilor sale de valabilitate: în formula lui Scotus, argumentul primește un conținut - ființa infinită, și un criteriu - non-contradicția[32]. Cu alte cuvinte, ceea ce face cu putință de asimilat argumentul lui Anselm este transcrierea sa în conceptele accesibile intelectului omenesc și parcurgerea unei demonstrații care comportă două momente, corespunzătoare distincției dintre *esse essentiae* și *esse existentiae*[33]. Pe de altă parte, Boulnois revine și asupra observației gilsoniene atunci când supune că, intervenind *a posteriori*, „formula anselmiană (...) permite doar conceperea unei ființe al cărei conținut formal ne este dat pe altă cale"[34].

Pentru Scotus, *quo maius cogitari nequit* devine reprezentarea intelectuală supremă, *summum cogitabile*, care nu poate exista doar la nivel inteligibil pentru că atunci altceva care există în afara inteligenței ar fi mai mare[35], și aceasta din simplul motiv că ceea ce există în afara gândirii este mai mare decât reprezentarea sa. Dacă *summum cogitabile* există la nivelul gândirii, el este posibil, adică poate exista sau nu, în afara gândirii. Fiind posibil și lipsit de cauză, potrivit însăși esenței sale, dacă nu ar exista în act ar fi deopotrivă posibil și imposibil, așadar contradictoriu și, prin aceasta, imposibil de gândit. Altfel spus, dacă *summum cogitabile* înțeles ca *ens infinitum*, ființa primă și incauzabilă, este posibil, atunci trebuie să existe, căci dacă ar fi *doar* posibil, ar trebui să fie cauzat[36]. Or, potrivit esenței sale, este necauzabil. El nu poate rămâne în registrul posibilității pentru că însuși conceptul său cere existența, altminteri contrazicându-se și nemaiputând fi obiect al gândirii: „Dumnezeu este cel care, atunci când este cunoscut

[31] Vignaux, *La pensée au Moyen Age*, Armand Colin, 1938, p. 151.

[32] Boulnois, *Etre et représentation*, p. 396.

[33] *Ord.* II, 3, 61 (VII, 418-419).

[34] O. Boulnois, *op. cit.*, p. 403.

[35] *Ord.* I, 2, 138 (II, 210); *De primo principio* 4, 9.

[36] *Ord.* I, 2, 138 (II, 210).

fără contradicție, este astfel încât nimic mai mare nu poate fi gândit *fără contradicție*"[37]. Este important să precizăm aici că existența nu este o perfecțiune conceptuală, ci actul ultim al lucrului, care se adaugă esenței ca un accident[38]. Ea nu este inclusă în concept, ci implicată de acesta în cazul lui Dumnezeu, pentru care esența este identică cu existența.

Un alt fel de a obține *coloratio Anselmi* constă în înțelegerea lui *summum cogitabile* ca inteligibilitate supremă, accentul căzând nu atât pe existența sa la nivelul gândirii, cât pe faptul că gândirea își află în el forma sa cea mai desăvârșită. Dar ceea ce există în afara gândirii este superior în inteligibilitate față de ceea ce este doar ca reprezentare sau concept[39]. Aici intervine distincția dintre actul intuitiv al cărui obiect este existentul și actul de cunoaștere abstractivă, indiferent la existența sau nonexistența obiectului său. Cum cel dintâi este superior celui de-al doilea, și *summum cogitabile* ca cel mai înalt inteligibil trebuie să fie obiectul unui act intuitiv, ceea ce implică necesitatea existenței sale.

IV. Jean de Ripa: *omniquaque immensus*

Primus gradus simpliciter sua immensitate et omnino indivisibili et supersimplici entitate excedit quidquid excedit.

Atunci când mulți istorici ai gândirii medievale credeau că posibilitățile scolasticii fuseseră epuizate în urma controverselor nominaliste, descoperirea scrierilor lui Jean de Ripa a pus sub semnul întrebării, o dată în plus, relevanța periodizărilor[40].

---

[37] *Ord.* I, 2, 137 (I, 209): „Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione."

[38] *Ord.* II, 3, 65 (VII, 420): „Existentia autem actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinatione praedicamentali."

[39] *Ord.* I, 2, 139 (II, 210): „Maius cogitabile est quod existit; id est perfectius cognoscibile, quia visibile sive inteligibile intellectione intuitiva."

[40] Jean de Ripa, *Conclusiones*, édition critique par A. Combes, Paris, Vrin, 1957; *Determinationes*, texte critique avec introduction, notes et tables par A. Combes, Paris, Vrin, 1957; *Lectura super Primum Sententiarum. Prologi quaestiones I-II*, édition critique par A. Combes, Paris, Vrin, 1961; *Quaestio de gradu supremo*, édition critique par A. Combes et P. Vignaux, Paris, 1964; *Lectura super Primum Sententiarum: Prologi quaestiones ultimae*, édition critique par A. Combes, avec la collaboration de F. Ruello, Paris, Vrin, 1970.

Comentator al *Sentințelor* între 1354 și 1357, *Doctor Difficilis* la Universitatea din Paris, Jean de Ripa este un scotist paradoxal[41]. Independența sa de spirit îi permite, spre exemplu, să aducă distincția formală *in divinis*, acolo unde Duns Scotus afirmase doar o *non-identitas*[42], și să revină la analogie, sub influența comentariilor lui Robert Grosseteste la Dionisie, lăsând univocitatea doar în planul ființei create[43]. Însă pentru a surprinde semnificația acestor mutații conceptuale, care, pe de o parte, îl așează pe Jean de Ripa printre reprezentanții „modernilor", iar, pe de altă parte, îl fac să revină la tezele „celor vechi"[44], trebuie să pornim de la opțiunea sa filosofică fundamentală: preluarea de la matematicienii și fizicienii din secolul al XIV-lea a conceptului de *latitudo formarum*, pe care îl aplică ontologiei, în contextul teologic al problemei variației de intensitate a iubirii (*caritas*) și în cel al viziunii preafericite[45]. Prin adoptarea conceptului de *latitudo*, Jean de Ripa schimbă radi-

[41] A. Combes, „Présentation de Jean de Ripa", în AHDLMA 23 (1956), pp. 145-242, „La métaphysique de Jean de Ripa", în *Miscellanea Mediaevalia* 2, 1963, pp. 543-557; Paul Vignaux, *Dogme de l'Incarnation et métaphysique de la forme chez Jean de Ripa*, în *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959, pp. 661-672 (reluat în *De saint Anselme à Luther*, 1976, pp. 393-404), *Note sur le concept de forme intensive dans l'œuvre de Jean de Ripa*, în *L'aventure de l'esprit, Mélanges A. Koyré*, II, Paris, Hermann, 1964, pp. 517-526; *Processus in infinitum et preuve de Dieu chez Jean de Ripa*, în *Mélanges offerts à M-D. Chenu, maître en théologie*, éd. A. Duval, Paris, Vrin, 1967, pp. 467-476; *Pour lire Jean de Ripa, Sent. I, prol. q. 3*, în *De saint Anselme à Luther*, pp. 313-332; *Etre et Infini selon Duns Scot et Jean de Ripa*, în *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, pp. 353-366; Zénon Kaluza, „La nature des écrits de Jean de Ripa", în *Traditio*, pp. 257-298; F. Ruello, „Le problème de la vision béatifique à l'Université de Paris vers le milieu du XIVe siècle", în AHDLMA 47 (1980), pp. 121-170, *Trois théologies possibles, deux théologies probables de la sanctification et de la glorification selon Jean de Ripa*, în Z. Kaluza, Alain de Libera (eds), *Preuves et raisons à l'Université de Paris*, Paris, Vrin,1985, pp. 215-229.

[42] Vignaux, *Etre et infini...*, p. 354 *sqq.*

[43] Vignaux, *op. cit.*, pp. 360-362. Despre *ens* ca *analog* real și *univoc* conceptual, cf. O. Boulnois, *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, în L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scot. Metaphysics and Ethics*, Brill, 1996, pp. 293-315.

[44] A. Combes, „La métaphysique de Jean de Ripa", p. 544.

[45] F. Ruello, „Le problème de la vision béatifique à l'Université de Paris vers le milieu du XIVe siècle", în AHDLMA 47 (1980), pp. 121-170.

cal înțelegerea *formei*, introducând în definiția ei un principiu cantitativ sau intensiv, prin care este măsurată distanța[46] ce separă fiecare formă (specie) față de neant. Așadar, ceea ce caracterizează orice specie creată sau doar posibilă în ordinea creației este această măsură a propriului grad de ființă în raport cu neantul, numită intensitate sau *distanță intensivă*, o cantitate continuă și divizibilă, care sporește la infinit urcând scara gradelor de ființă[47]. Viziunea dinamică propusă aici asupra formei implică o infinitizare a ierarhiei ontologice, care va distruge tipul de argumentare tradițională în favoarea existenței lui Dumnezeu. Principiul acestei infinitizări a ordinii creaturilor este teologic: omnipotența divină. Teologul nu poate să-i urmeze necondiționat pe filosofi, care demonstrează necesitatea existenței lui Dumnezeu postulând că un proces infinit al cauzelor create nu este cu putință[48]. În critica procedeelor filosofice care impun o viziune inadecvată în ontologie, pe care doar principiile teologice o pot remedia, Jean de Ripa se întâlnește cu Pierre de Jean Olivi. În virtutea omnipotenței divine, putem admite între gradul absolut infinit și cel dintâi grad finit al ființei o distanță infinită sau o infinitate de specii intermediare, care intră tot în zona creației[49]. Acest prim grad finit al ființei este precedat și

[46] Jean de Ripa, *Conclusiones*, p. 62, 1.2, 1.19-20.

[47] A. Combes, „La métaphysique de Jean de Ripa", pp. 550-551; P. Vignaux, *Processus in infinitum et preuve de Dieu chez Jean de Ripa*, pp. 468-469.

[48] 118 a: „Primo sic: nam huiusmodi gradum esse non est evidenter probabile: igitur etc. Consequentia patet: nam, posito tali gradu in esse, sequitur quod ipse est prior causaliter quolibet alio gradu essendi, et consequens ex quolibet alio gradu essendi evidenter inferri potest huiusmodi gradum esse; patet igitur consequentia. Assumptum probo: nam omnis ratio per quam deducitur per philosophos vel theologos huiusmodi gradum esse innititur huic medio quod in causis essentialiter ordinati non est processus in infinitum; sed hoc medium non est simpliciter necessarium; quod probo sic: inter primam causam simpliciter, quam ponimus infinitam, et quamcumque causam finitam est infinita latitudo causalitatis simpliciter; igitur infiniti sunt gradus in huiusmodi latitudine alterius rationis essentialiter ordinabiles"; A. Combes, „La métaphysique...", p. 554; P. Vignaux, *Processus in infinitum...*, *op. cit.*, p. 468.

[49] 118 a: „Confirmatur: Nam inter primum gradum essendi simpliciter et quemcumque gradum finitum essendi ponunt theologi infinitos possibiles alterius rationis essentialiter ordinabiles sub et supra, puta infinitas species possibiles intermedias (...)".

urmat de o infinitate de grade. Cu alte cuvinte, ordinea formelor sau a gradelor ontologice, distincte din punct de vedere specific, este un *processus in infinitum*: fiecare formă presupune o cauză a cărei intensitate sau măsură față de neființă (gradul zero de neființă proprie fiecărei forme) este superioară, iar seria cauzelor continuă astfel la infinit, mai precis până la specia supremă creabilă sau până la infinitul creat[50]. Această specie supremă reprezintă măsura distanței infinite față de neființă, dar fiind măsură, chiar dacă infinită, rămâne în planul creației. Dintr-o asemenea perspectivă, demonstrarea existenței lui Dumnezeu ca *ens infinitum* nu mai rezistă tocmai pentru că *infinitum* este, totuși, creatural, în regimul măsurii și, deci, al comparației, și nu mai trimite în mod adecvat la ceea ce este dincolo de măsură, la ceea ce este absolut infinit sau simplu în mod infinit. Diferența dintre infinitul creat și ceea ce este absolut infinit poate fi mai bine sesizată prin raportarea lor la ierarhia infinită a formelor: infinitul creat este un *terminus inclusivus*, a cărui dependență de o cauză corespunde măsurii sale infinite[51], pe când ființa primă (*primus gradus simpliciter*) este un *terminus exclusivus*, în afara seriei celor definite prin măsură, așadar incomensurabilă sau *imensă*[52]. Într-adevăr, conceptul ales de Jean de Ripa pentru Dumnezeu este *immensitas*, „un infinit la care se raportează alte infinituri, pe care le transcende"[53], sau o reformulare a acelui *quo maius* anselmian[54]: ceea ce este ne-măsurat și care le măsoară pe toate.

Dar prin această viziune infinitistă nu dispare oare pentru totdeauna, după cum remarca P. Duhem în legătură cu un alt franciscan din secolul al XIV-lea, Nicolas Bonet, cel care scria despre un infinit actual al ordinii cauzale[55], posibilitatea de a demonstra

---

[50] *Quaestio de gradu supremo*, a. II, pp. 195-205; *Conclusiones*, pp. 65-70.

[51] *Conclusiones* 121 c: „in fine crementi haberet precise totam latitudinem perfectionis et causalitatis prius acquisite: in tali instanti esset sub infinito gradu perfectionis et dependentia, cum illi extremo correspondeat gradus depedentia infinitus".

[52] Vignaux, *Etre et Infini...*, p. 363.

[53] Vignaux, *Processus in infinitum...*, p. 474.

[54] Combes, „La métaphysique...", pp. 554-555; Vignaux, *Processus in infinitum...*, p. 475.

[55] P. Duhem, *Le système du monde*, VII, Paris, p. 130.

rațional necesitatea ființei prime? E adevărat că Jean de Ripa nu mai admite să reia calea filosofilor, dar poate crea o variantă a argumentului anselmian la care ajunge prin analiza procesului infinit al creației. Altfel spus, pentru a demonstra existența lui Dumnezeu trebuie arătat că *esse immensum* este necesar[56]. *Quo maius cogitari nequit* devine în acest nou cadru metafizic - *omniquaque immensus*[57].

V. *Cât de „ontologic" este argumentul?*

Se cuvine să reamintim de la bun început că între textul lui Anselm și ceea ce Kant numește, referindu-se la Descartes și Leibniz, dovada ontologică sau cel de-al treilea mod al rațiunii speculative de a demonstra existența lui Dumnezeu există o diferență radicală, remarcată și comentată în detaliu de K. Barth[58], A. Koyré[59], E. Gilson[60], P. Vignaux[61], J.-L. Marion[62] sau O. Boulnois. Concluzia pe care o putem desprinde din analizele celor invocați este cât se poate de clară: Anselm nu oferă un argument ontologic. În favoarea ei pot fi oferite cel puțin două rațiuni: pe de o parte, expresia *quo maius cogitari nequit* semnifică tocmai imposibilitatea de a-l cuprinde pe Dumnezeu într-un concept[63]; pe de altă parte, contextul anselmian nu este unul ontologic, expresia aplicându-se doar bunătății și milei divine, dar nu și ființei divine. După O. Boulnois,

---

[56] *Conclusiones*, p. 63, l. 4-5, p. 65, l. 1-16.

[57] *Lectura*, dist. II, q. 1: „Utrum in latitudine entium sit aliquis simpliciter primus gradus et omniquaque immensus".

[58] K. Barth, *Saint Anselme, fides quaerens intellectum*, Genève, Labor et Fides, 1985.

[59] A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1984.

[60] E. Gilson, „Sens et nature de l'argument de saint Anselme", în AHDLMA, 1934, pp. 5-51.

[61] P. Vignaux, *La méthode de saint Anselme dans le* ***Monologion*** *et le* ***Proslogion***, în *De saint Anselme à Luther*, *op. cit.*, pp. 111-130.

[62] J.-L. Marion, „L'argument relève-t-il de l'ontologie?", în *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, pp. 221-259.

[63] Vezi în acest sens și postfața lui Alexander Baumgarten, „Sfântul Anselm despre rațiune", în Sfântul Anselm din Canterbury, *Monologion. Despre esența divinității*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1998, pp. 141-152.

argumentul lui Anselm este „mai degrabă logico-teologic decât ontologic"[64].

Ce se petrece însă cu argumentul interpretat de franciscani, înclinați să-l accepte prin autoritatea Sfântului Bonaventura[65]? După cum am putut vedea, Anselm este, într-adevăr, citit în cheie ontologică. Trecerea de la concept la existență devine vizibilă încă de la Pierre de Jean Olivi, dar nu are sensul pe care i l-am putea da venind dinspre Kant.

Pierre de Jean Olivi, pornind de la o critică din perspectiva teoriei adevărului propozițiilor, adoptă o formulă conceptuală a argumentului prin referire la numele divine și, mai ales, la conceptul de perfecțiune absolută, compatibil în cel mai înalt gard cu existența. Înțelegând *quo maius...* ca perfecțiune supremă și accentuând virtutea intelectului de a gândi adevărul, el recuperează sensul textului anselmian și deschide spre ceea ce face cu putință demonstrația: prezența subtilă a lui Dumnezeu. A-l gândi pe Dumnezeu înseamnă a face experiența prezenței sale și, deci, a avea dovada existenței sale.

Scotus preia sugestiile lui Olivi și oferă, în maniera mult mai sistematică a teologiei raționale, un conținut argumentului lui Anselm prin conceptul de *ens infinitum*, transformându-l în „ontologic", dar nu în sens kantian, pentru că reformularea sa „nu funcționează *doar* în concept"[66]. Capacitatea intelectului de a respinge cu vigoare contradicția joacă și aici un rol important în acceptarea ființei infinite ca obiect al demonstrației.

Jean de Ripa introduce infinitul la nivelul creaturii și propune ca echivalent al expresiei anselmiene conceptul de *immensitas*, care face totuși să revină în joc o puternică exigență a transcendenței: ceea ce se află dincolo de ierarhia infinită a ființei, ceea ce este fără de măsură. Deși renunță la demonstrația tradițională, adoptată cu modificări și de Scotus, el nu receptează altfel argumentul decât tot prin intermediul unei demonstrații.

---

[64] O. Boulnois, „Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot", p. 37.

[65] Bonaventura, *QD De mysterio Trinitatis* q. 1, a. 1: „argumentul anselmian este cea de-a treia cale de demonstrare a existenței lui Dumnezeu, după certitudinea înnăscută a existenței divine și demonstrația prin relația dintre posterior și anterior"; v. și J.-G. Bougerol, „Saint Bonaventure et saint Anselme", în *Antonianum* 47 (1972), pp. 333-361.

[66] O. Boulnois, *Etre et représentation*, p. 401.

În urma acestei reflecții franciscane în jurul argumentului anselmian, trei sunt observațiile pe care le putem nota: 1) interpretările se întemeiază pe diferența dintre adevărul unei propoziții și capacitatea intelectului de a-l sesiza; 2) accentul cade asupra modului în care intelectul poate accede la adevăr și, prin aceasta, asupra rolului conceptelor, al posibilității și al limitelor lor de a construi o cale spre ceea ce apare gândirii ca necesar; 3) relația dintre concept și existență, miezul lecturii ontologice, nu se datorează *numai* conceptului, pentru că face apel la dovezi exterioare față de pura posibilitate logică. Dacă Olivi ajungea prin intermediul unui *supraexces de abstractizare* (*superexcessum abstractionis formare*) la echivalarea formală a expresiei *quo maius cogitari nequit* cu perfecțiunea absolută, o dată cu Duns Scotus perfecțiunea este numită *infinitate*, *conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis*, în contextul univocității ființei, pentru a deveni la Jean de Ripa *imensitate*, trans-infinit sau supra-infinit, într-o viziune de această dată analogică asupra raportului dintre ființa divină și cea creată. Cu rezerva că deși conține rațiunile necesare, acestea nu sunt, totuși, evident necesare (*etsi sint necessariae rationes, tamen non sunt evidenter necessariae*), un astfel de traseu descrie elocvent efortul gândirii de a se redefini continuu prin referire la transcendență.

BCU IAȘI/CENTRA

DOVADA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU LA DESCARTES[1]

Ludger OEING-HANHOFF

Dovada existenței lui Dumnezeu a posteriori

Conform unei expresii scolastice preluate de Descartes, dacă se inferează cauza (de pildă, focul) din efect (fumul), atunci avem de a face cu o demonstrație *a posteriori*, pe când demonstrația *a priori* deduce efectul (fumul) dintr-o cauză cunoscută (focul) (V, 153). Încercările metafizicii tradiționale de a dovedi [existența] lui Dumnezeu în calitate de cauză a lumii pornind chiar de la lume sunt respinse de Descartes ca nesatisfăcătoare. În tentativa de a demonstra existența lui Dumnezeu din ideea noastră de Dumnezeu el alege o nouă cale. Faptul că putem să-l gândim pe Dumnezeu și că ni-l putem reprezenta în ideea ce îi corespunde nu este pentru el un lucru de la sine înțeles, ci, dimpotrivă, ceva extrem de incitant. Bineînțeles, acest lucru rămâne valabil doar atâta vreme cât nu ni-l imaginam pe Dumnezeu ca pe un bătrân cu barbă care tronează în înaltul cerului sau, după spusele lui Descartes, ca pe un uriaș mare și puternic (VII, 365), ci îl gândim ca ființa (*Sein*) desăvârșită pur și simplu, ca plinătate simplă a tuturor perfecțiunilor (cf. VII, 45, 383 și III, 433). Cum putem noi, care suntem nedesăvârșiți și finiți, să ajungem la această idee a perfecțiunii simple și infinite?

---

[1] Textul conține capitolele 7, 8 și 9 din studiul lui Ludger Oeing-Hanhoff: *René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik* publicat în *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit I*, (Hrsg. J. Speck), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 58-71. Mulțumesc d-lui Vlad Alexandrescu pentru sugestiile pertinente și discuțiile extrem de instructive purtate cu ocazia definitivării variantei finale a traducerii. În cele ce urmează verbele *dar stellen*, *vor stellen* și *repräsentieren* și substantivele derivate din ele au fost redate prin „a reprezenta" și „reprezentare". În cazul în care două dintre aceste verbe apar împreună le-am tradus prin „a reprezenta" și „a înfățișa". Parantezele drepte aparțin editorului.

Nu se poate arăta oare încă din perfecțiunea infinită a ideii de Dumnezeu că această idee din noi nu ni se datorează doar nouă? Descartes și-a realizat prima și cea mai importantă dovadă a existenței lui Dumnezeu (VII, 14) pornind de la această premisă.

Faptul ca avem ideea ființei desăvârșite și infinite, și anume că o avem, așa cum crede Descartes că poate arăta, ca idee primă în mod obiectiv, presupusă în ideile ființelor finite (cf. VII, 68; V, 356), explică, de asemenea, un fenomen surprinzător al gândirii noastre. Putem amplifica reprezentările perfecțiunilor date (*gegebener Vollkommenheiten*), de exemplu ale numerelor, mărimilor continue, puterii de cunoaștere, atitudinilor etice ș. a. m. d. dincolo de ceea ce este dat și le putem multiplica indefinit (*indefinitum*). Putem face acest lucru pe baza ideii noastre de ființă divină desăvârșită (VII, 365). Daca este așa, atunci teza kantiană potrivit căreia ideea de Dumnezeu, înțeleasă drept „chintesență a oricărei realități", ar fi formată chiar de noi prin însumarea (*Zusammenfassung*) și amplificarea realității cunoscute nu ia în seamă ideea ființei divine desăvârșite care, singură, face posibila o asemenea amplificare și idealizare. Iar daca [așa cum face Feuerebach] originea ideii de Dumnezeu este văzută în dorință: pentru că ne dorim viața veșnică și desăvârșită ne formăm reprezentarea, care o face posibilă, a unui Dumnezeu desăvârșit și veșnic, atunci întrebarea pe care și-o pune Descartes în acest context rămâne fără răspuns, anume dacă lucrurile nu stau [mai degrabă] invers și [dacă nu cumva] dorința vieții veșnice provine din ideea de Dumnezeu. Această dorință dispare o dată cu moartea ideii de Dumnezeu, adică o dată ce aceasta din urmă nu mai e dată în actele vii (*zum lebendigen Vollzug*) ale conștiinței. Teoria carteziană a ideii de Dumnezeu nu este chiar atât de simplu de respins pe cât își închipuia Feuerbach.

Dovada existenței lui Dumnezeu pornind de la ideea de Dumnezeu nu este, desigur, ușor de înțeles. Poate și pentru că Descartes nu a dezvoltat niciodată în mod sistematic „ontologia ideilor" presupusă de ea (Gouhier, *La pensée mét.*, 126). Interpelat în legătură cu „obscuritatea" acestei argumentații, Descartes a explicat că a presupus poate prea ușor ca fiind familiar și evident pentru oricine ceea ce lui îi devenise așa printr-o îndelungă obișnuință a gândirii (I, 560-561). Însă Descartes a oferit și în alte locuri indicii valoroase pe care interpreții trebuie să le ia în considerare (cf. Halbfaß, 100 sqq).

În itinerariul *Meditațiilor* în care conștiința de sine e deja conștientă de sine, de existența și esența, ca și de actele ei, dar unde lucrurile lumii sunt puse în paranteză prin îndoială și negare, este, desigur, cel mai lesne să pornești de la ideile date în conștiință pentru a examina ipoteza Dumnezeului înșelător și pentru a dobândi, în măsura posibilului, claritate asupra esenței și existenței lucrurilor materiale. Ceea ce este dat nemijlocit conștiinței și ceea ce este „perceput nemijlocit" de ea poate fi numit „idee" într-o accepțiune generală a termenului (VII, 181). Apoi, „idee" este sinonimă cu „*cogitatio*" (VIII (1), 7): de pildă, îndoiala sau voința, considerate în datul lor de sine [nemijlocit în conștiință], pot fi numite atât cogitații, cât și „idei". La începutul celei de a treia *Meditații* Descartes menționează și această semnificație largă: „*idea sive cogitatio*" (VII, 35); însă, în mod propriu (*proprie*), denumirea de „idee" s-ar potrivi doar acelor date ale conștiinței (*Bewußtseinsgegebenheiten* (*cogitationes*)) care sunt „în același timp imagini (*imagines*) ale lucrurilor", de pildă, atunci când mă gândesc la un om, la o himeră, la un înger sau la Dumnezeu. Ce ar trebui însă înțeles mai precis prin aceste „imagini" ale lucrurilor, ale ființelor sau ale determinațiilor unor ființe, [„imagini"] numite de Descartes în continuare „*similitudines*" (asemănări (*Gleichnisse*)) ale lucrurilor? Evident, prin aceste expresii Descartes preia formule și idei scolastice, iar dacă nu mai înțelegem acest lucru atunci se poate crede cu ușurință că Descartes, „sprijinit pe cârjele scolasticii", caută aici, zadarnic bineînțeles, să facă marele pas dincolo de limitele finitului către cunoașterea lui Dumnezeu (Schmidt, 133).

O primă dificultate în ipoteza cunoașterii realizate prin intermediul „imaginilor" constă în aceea că existența (*Bestand*) și esența unor asemenea imagini cu rol mediator în cunoaștere nu se arată decât în reflecție. Așa cum, în mod obișnuit și în intenție directă, eu mă văd în oglindă pe mine și fața mea, iar nu imaginea mea oglindită, deși, pe de altă parte, nu mă pot vedea pe mine decât în această imagine, la fel, de pildă, vedem în intenție directă soarele. Dar în timp ce noi vedem un corp ceresc care este cu mult mai mare decât pământul, Antichitatea vedea o zeitate solară, Evul Mediu un corp ceresc indestructibil alcătuit exclusiv dintr-o materie „cerească", iar, în absența cunoștințelor astronomice, el continuă să fie văzut [și astăzi] cu ajutorul unei reprezentări greșite asupra mărimii lui efective. Astfel, vederea nemijlocită a soarelui este mediată permanent de o reprezentare conceptuală (*gedankliche*

Vorstellung) sau de o idee a soarelui formată de noi. Dar și ceea ce cuprindem cu ochii și vedem propriu-zis din soare, anume o figură rotundă mișcătoare de un galben aprins, pe care o considerăm apoi ca fiind soarele, este o imagine produsă de soare în simțul nostru vizual, dar care, așa cum arată halucinațiile și așa cum argumentele în favoarea îndoielii ne-au făcut deja conștienți, poate avea o altă cauză. Chiar și numai faptul că imaginea pe care ne-o transmite soarele despre mișcarea sa sau aceea pe care ne-o facem noi despre ea nu corespunde, după cosmologia copernicană, realității ar putea arăta în mod clar ce îl interesează pe Descartes: cunoașterea lucrurilor materiale în realitatea (*Wirklichkeit*) lor dată nouă, pe care el o numește „realitatea (*réalité*) lor actuală (adică efectivă (*wirklich*)) sau formală (adică proprie)" (VII, 41), este mediată prin reprezentări sensibil-intuitive și pur conceptuale, așadar tocmai prin idei. O dată ce s-a ajuns la această judecată (*Einsicht*) a reflecției critice în opoziție cu acceptarea naivă a unei intuiții nemijlocite a lucrurilor lumii noastre, se pune problema dacă și în ce măsură „ideile mele sunt conforme sau asemănătoare ... cu lucrurile din afara mea" (VII, 37). Exact despre aceasta este vorba în *Meditații*. Pentru că nu este îndoielnic că mie, ca ființă conștientă, îmi sunt date lumea în reprezentări sau reprezentări despre lume, reprezentări care, desigur, nu sunt încă intuite în originea lor (VII, 38, 39). (Așa cum imaginea pe retină a soarelui, imagine, evident, subiectivă, apare pe peretele reprezentat sau poate chiar real, așa apare și imaginea soarelui ca unul ce se mișcă sus pe un cer dat de asemenea într-o reprezentare.) Este însă îndoielnic dacă și în ce măsură aceste reprezentări se prezintă (*sich präsentieren*) nu doar pe ele, adică conținuturile lor sau ale lumii reprezentate [în ele] în diversitatea și plinătatea ei variată, ci reprezintă (*repräsentieren*) și redau adecvat și realitatea formală.

Exact această problemă, eliminată mai târziu de fenomenalismul unui Berkeley prin declararea non-existenței lucrurilor, evitată de idealism în virtutea presupusei identități dintre rațiunea umană și rațiunea absolută care produce lucrurile și eliminată de *epoché* fenomenologică prin punerea în paranteză a tezei existenței (*Seinssetzung*), constituie deja o diferență esențială în disputa lui Descartes cu scolastica timpului său, care-i reproșa în mod nominalist acceptarea ideilor sau a imaginilor generale (cf. obiecțiile lui Caterus, VII, 90 sqq). Conform lui Suarez, în cunoaștere există, o dată, actul temporal al cunoașterii, la fel de real ca și celelalte

activități sufletești, și apoi lucrul exterior sesizat (*erfaßt*) de acest act intențional (adică orientat), de exemplu elefantul cunoscut, care, în calitate de [obiect] cunoscut, e numit cu o „denumire exterioară" „*conceptus objectivus*" (cf. Halbfaß, 110). O asemenea viziune nu este numai un nominalism pur: reprezentarea respinsă „elefant" ar fi o realitate generală, și o recădere mult în spatele conștiinței problemei în scolastica culminantă, ci și un realism naiv în raport cu care abordarea critică carteziană a reprezentărilor cu rol mediator în cunoaștere s-a impus pe drept și a introdus o nouă epocă de filosofie critică.

În acest context Descartes își dezvoltă ontologia ideilor făcând apel la moștenirea conceptuală a scolasticii prenominaliste, iar înțelegerea exactă a acestei ontologii este o altă dificultate, deloc minoră, care a împiedicat adesea o interpretare adecvată. Dacă există reprezentări dependente de conștiință care mediază cunoașterea, atunci în procesul de cunoaștere trebuie distins nu numai între act și lucrul sesizat în realitatea lui formală [și existent] independent de conștiință, ci și între act și reprezentare, pe de o parte, ca și, pe de altă parte, între lucrul reprezentat în reprezentarea din conștiință și realitatea lui formală independentă de conștiință și prezentată în mod corect în cazul unei reprezentări adevărate. Așadar, în cazul unei cunoașteri adevărate „realitatea reprezentată" (*realitas objectiva*, VII, 40) în idee corespunde realității formale sau actuale.

Distincția dintre actul reprezentării, formării sau conceperii unei idei, pe de o parte, și, pe de altă parte, ideea reprezentată, formată sau concepută prin acest act și, o dată cu ea, lucrul reprezentat conștiinței este exprimată de Descartes printr-o terminologie fluctuantă: expresia „idee" în semnificația ei restrânsă, singura care trebuie luată în discuție aici, poate fi înțeleasă o dată „*materialiter*", adică oarecum conform materiei din care ea este făcută. Dar pentru că spiritul nu este o materie în care lucrurile și-ar putea întipări formele (*ihre Eindrücke geben*) ca într-o bucată de ceară, expresia „idee" considerată „*materialiter*", deci în sens impropriu, desemnează „activitatea spiritului" din care provine ideea înțeleasă ca reprezentare sau imagine a unui lucru, adică din care provine și lucrul reprezentat astfel (VII, 8, 232). Dacă însă expresia „idee" nu este luată *materialiter*, ci „*formaliter*", adică în sensul său propriu, atunci ea desemnează imaginea dependentă de conștiință a lucrului, „reprezentarea" (*Darstellung*, *repraesentatio*) lui în conștiință sau „lucrul gândit în măsura în care este în mod

obiectiv ([adică] în mod reprezentat) în intelect" (VII, 102). De ce fel este actul din care provin ideile ca reprezentări ale lucrului, rezultă din definiția ideii „care este tot ceea ce e în spiritul nostru atunci când el concepe un lucru" (III, 392-393), după cum rezultă, de asemenea, din utilizarea sinonimă a termenilor *„idea"* și *„conceptus"* (cf. VII, 13, 44): ea este actul conceperii (cf. mai departe VII, 103; V, 154; I, 152). Întrucât acest termen de „concepere" poate desemna atât momentul receptării, cât și pe cel al formării și alcătuirii, el este extrem de nimerit. Corespunzător uzajului, împământenit încă de la Ch. Wolff, de a traduce *idea* prin *reprezentare* (*Vorstellung*), actul „conceperii" poate fi numit și „reprezentare"; și dacă, o dată cu aceasta, luăm seama și că ne putem reprezenta ceva sau că ni-l putem pune față de noi înșine, fața de propriul ochi spiritual, numai dacă îl avem sau l-am receptat deja, traducerea este corectă și în acest caz. Desigur că acestui act îi revine, ca, de fapt, tuturor actelor conștiinței, realitate temporală, în act sau formală (VII, 41). Actele sunt, așa cum a fost spus mai înainte, întru totul moduri ale *„res cogitans"*.

Considerate în sens propriu, ideile sunt deci reprezentări (*Vorstellungen*) înțelese ca re-prezentări (*Repräsentationen*), ca prezentificări (*Vergegenwärtigungen*) sau ca imagini (*Bilder*) ale lucrurilor care pot fi cunoscute prin ele și în ele sau sunt lucrurile așa cum sunt reprezentate în conștiință. Dar întrucât, spre deosebire de un tablou pictat în culori pe lemn sau pe pânză, aceste imagini nu au o materie a cărei dispoziție și relief ar constitui însăși esența ei, ele sunt imagini imateriale, conforme conștiinței: ideea pur conceptuală a substanței materiale nu este nici ea materială, însă reprezintă, în același timp, esența ei, natura sau ființa ei esențială (*entitas*) (VII, 161, 166; IV, 350; V, 152). Pentru că esența imaginii imateriale constă în faptul de a fi similară lucrului de cunoscut prin ea, această imagine se numește și *„similitudo"* sau „asemănare" (*Gleichnis*) a lucrului. Nu piatra se află în sufletul cunoscător, ci imaginea sau similitudinea ei, așa cum ne-a învățat Aristotel. Pentru că aceste imagini nu sunt întipărite pe o tăbliță de ceară a spiritului (*Geist*), ci sunt rezultatul activității sau al „conceperii" lui, spiritul este oarecum ca o oglindă vie în raport cu aceste imagini formate de el spontan și în mod receptiv, o oglindă care poate reflecta în interiorul ei tot ceea ce este și care poate cunoaște lucrurile materiale existente în afara lui doar prin intermediul unor asemenea imagini.

Acest domeniu al imaginilor, lumea reprezentărilor intuitive sau neintuitive, pur conceptuale, sau lumea reprezentată cu toate desăvârșirile sale, așa cum este ea reprezentată în conștiință, nu este, desigur, nimic, ci o realitate proprie, deseori trecută cu vederea. După cum am spus, Descartes numește acest mod de a fi (*modus essendi*), „realitate obiectivă", sau, folosind o expresie uzuală din secolul XIII, ființă obiectivă (VII, 47; VI, 559). Spre deosebire de realitatea formală, care există sau nu există, care este cunoscută sau nu este cunoscută, ființa obiectivă se caracterizează prin aceea că este în mod necesar conștientă și poate fi în sens propriu adevărată sau falsă: poate coincide sau nu, în sensul conceptului indispensabil al adevărului corespondență, cu realitatea formală, poate fi valabilă sau nu (cf. VII, 37). Evident, acest mod de a fi nu este un mod al substanței, așa cum este actul îndoielii sau al negării, pentru că atât substanța, cât și modurile ei pot fi reprezentate de și în idei, aparținând astfel ființei obiective.

Dacă astfel întreaga lume și întreaga realitate pot fi reprezentate ca ființă obiectivă în reprezentările sensibile sau în cele pur conceptuale, atunci există „grade ale ființei" sau „trepte ale perfecțiunii" și în domeniul ființei obiective (IX (1), 11, 32). Așa cum imaginea sensibilă a unui om este mai bogată și mai desăvârșită decât cea a unei bucăți de ceară, așa și ideea unei substanțe reprezintă (*darstellt*) mai multă realitate decât unul dintre modurile ei sau decât una dintre determinările ei accidentale, neindependente. Și așa cum în ideea substanței spirituale se găsește mai multă realitate obiectivă decât în cea a unei substanțe materiale care reprezintă o substanță în mod esențial întinsă în părțile ei, divizibilă și, din această cauză, individuală, numai faptic, dar nu și esențial, la fel ideea de Dumnezeu conține în plinătatea ei simplă desăvârșirile tuturor gradelor ființei. Ca imagine și asemănare (*Gleichnis*) a ființei perfecte, gândite în ea, dar încă necunoscute [nouă], ea este de asemenea perfectă și infinită în modul de a fi al ființei obiective (cf. VII, 8).

Deși ideea de Dumnezeu reprezintă în acest mod întreaga ființă perfectă, ea nu o reprezintă totuși într-un mod desăvârșit și fără rest, ci ca fiind pentru noi în mod esențial neinteligibilă (VII, 46, 372). De pildă, nu putem înțelege cum cunoașterea și voința sunt pur și simplu identice în simplitatea absolută a ființei divine (cf. V, 154). Pentru că pe această cale ideea de Dumnezeu reprezintă ființa desăvârșită în mod nedesăvârșit, ea este și o „concepere

nedesăvârșită"(IX (1), 110), cu toate că în realitatea ei obiectivă este infinită. În măsura în care ființa obiectivă nu reprezintă complet ființa formală - lucru valabil și pentru ideea pe care o am despre mine (cf. VII, 372) - ea este de un rang inferior realității formale (VII, 41).

Dacă comparăm modul ființei obiective în gradele perfecțiunii lui cu modul ființei formale, care este ființă în primul rând și în sens propriu, atunci ființa obiectivă, rezultat al conceperii, și lumea de imagini formată de ea apar ca provenind (*abkünftig*) din ființa formală: „ființa obiectivă" este produsă de „ființa formală" (VII, 47). Invers, ființa obiectivă este raportată în mod esențial la cea formală întrucât ființa obiectivă reprezintă „ceva" care trebuie să fie în cele din urmă realitate formală. Pentru că o idee poate reprezenta, ce-i drept, și o altă idee și pot exista și idei ca acelea ale artefactelor (cf. VII, 14, 105) sau ale ființelor mitologice care nu pretind că sunt adevărate în sensul corespondenței cu o realitate dată dinainte (ideea unui artefact este adevărată în măsura în care poate fi realizată); însă toate aceste idei sunt formate din alte idei și presupun alte idei, pe când ideile prime reprezintă ființa formală în mod necesar. Așa cum dovedește și ideea pe care o am despre mine însumi, ceea ce este reprezentat (*vorgestellt*) și înfățișat (*dargestellt*) este, în cele din urmă, o ființa formală. În acest mod ființa formală este „imaginea originară" („*Urbild*") a realității obiective (VII, 42). Aceasta este însă iarăși numai o afirmație care caracterizează doar în general relația ambelor domenii ale ființei și care, doar ea singură, nu permite să fie judecată o anumită idee în corespondența ei cu realitatea formală.

Pentru că lumea imaginilor care trimite în mod atât de esențial la realitatea formală este distinctă de nimic - ea îndrumă și determină, de exemplu, acțiunile mele și, astfel, este ea însăși efectivă -, și pentru ea sunt valabile legile generale ale ființei, anume principiul rațiunii suficiente și al cauzalității. Ființa obiectivă este derivată (*abkünftig*) și cauzată. Or, „cauza totală și eficientă" trebuie să posede cel puțin tot atâta realitate sau perfecțiune pe cât se găsește în efectul ei (VII, 40). Căci ceea ce nu este posedat nu poate fi nici comunicat. Este posibil însă ca o cauză să comunice doar parțial perfecțiunea ei efectului. Atunci perfecțiunea efectului mai puțin desăvârșit este conținută „mai eminent"(*„eminenter"*) într-o măsură covârșitoare în cauză. „De aici rezultă că realitatea obiectivă a ideilor noastre reclamă o cauză (în domeniul realității

formale) în care să fie conținută aceeași realitate în mod formal (adică propriu) sau eminent" (VII, 165). Este adevărat că potrivit acestui principiu rațional al cauzalității *res cogitans* însăși poate constitui cauza eficientă totală pentru toate ideile care au realitate obiectivă finită. Totuși, ideea ființei desăvârșite nu-și poate afla rațiunea suficientă în *res cogitans* cea nedesăvârșită. Cauza totală a ideii ființei perfecte trebuie să conțină cel puțin tot atâta realitate formală pe câtă realitate obiectivă posedă efectul ei. Dat fiind că ideea de Dumnezeu conține maximum de perfecțiune, această cerință minimă de corespondență este îndeplinită numai de o cauză care constituie maximum de perfecțiune din punctul de vedere al realității formale. Numai Dumnezeu în realitatea lui formală, iar nu *res cogitans* finită, este rațiunea suficientă pentru ca, așa cum ne apare ferm ca fapt de conștiință, să existe Dumnezeu în reprezentarea ideii de Dumnezeu, în asemănarea (*Gleichnis*) și imaginea lui în conștiință sau ca Dumnezeu gândit, reprezentat conceptual (VII, 40 sqq; cf. Gueroult I, 200 sqq).

Această dovadă a existenței lui Dumnezeu care încearcă să deducă adevărul ideii de Dumnezeu, adică corespondența ei dată cu realitatea formală pe care ea pretinde că o reprezintă în conștiință, pornind de la relația ontologică dintre domeniul realității obiective și cel al realității formale (v. contra Wagner, 335), presupune ca fiind date, după Descartes, trei condiții: în primul rând, trebuie să fie evident (*einsichtig*) că ideea de Dumnezeu nu se formează numai prin simpla negare a finitului. În acest caz ea ar reprezenta nonfinitul, adică indefinitul, nedeterminatul. Ea este însă ideea simplă a ființei desăvârșite. De aceea ființa finită trebuie, într-adevăr, gândită ca ființă nedesăvârșită, iar ideea ființei finite „conține negația infinitului" (VII, 365). În al doilea rând, trebuie înțeles (*eingesehen*) că ideea de Dumnezeu nu poate fi „material falsă" ca, de exemplu, reprezentarea calităților sensibile subiective, cărora, conform fizicii mecaniciste, nu le corespunde nimic pozitiv și real. Ideea de Dumnezeu însă desemnează tocmai plinătatea realității. În al treilea rând, perfecțiunea lui Dumnezeu, așa cum este ea reprezentată în ideea corespunzătoare ei, nu trebuie gândită ca perfectibilitate nemărginită. Ea nu ar mai desemna atunci Dumnezeul perfect totdeauna deja actual, ci „desăvârșirea omului viitorului" (Gouhier, *La pensée mét.*, 128).

Descartes consideră această demonstrație ca fiind sigură și evidentă, dar nu scapă din vedere, în același timp, dificultatea

pe care o implică gândirea, necesară în acest scop, a gândirii și a gânditului [acestei gândiri]. De aceea el încearcă într-o a doua variantă a acestei dovezi să o facă mai inteligibilă: conștiința finită se știe pe sine ca produsă, ca devenită și cauzată. În ea se află însă o realitate obiectivă infinită. Pot în aceste condiții cauzele finite, părinții, de exemplu, să constituie rațiunea suficientă a producerii și existenței ei?

Pentru a sublinia noul aspect al acestei variante a argumentului *a posteriori*, este citată acea determinație a ideii conform căreia ea „este lucrul însuși gândit, în măsura în care el se află în mod obiectiv în spirit" (VII, 102). Așadar o dată cu ideea de Dumnezeu se află în conștiință Dumnezeu [însuși], și anume în măsura în care este reprezentat sau e prezent aici ca ființă infinită. Din acest motiv spiritul uman nu este numai finit. Omul nu este doar ceea ce mănâncă, așa cum afirmă Feuerbach, ci este și ceea ce își reprezintă în gândurile sale, ceea ce preia din imaginile realității pentru propria sa formare. Însă ideile nu le „avem" ca pe ceva exterior nouă, ci ele aparțin ființei noastre care nu ar fi conștiință de sine dacă nu i-ar aparține ființa formală și reprezentată, ființa obiectivă. După cum Aristotel ne învață că sufletul cunoscător este într-o oarecare măsură totul, la fel ne învață și Descartes că prin ideea de Dumnezeu *res cogitans* este infinită în modul ființei ei obiective. Rațiunea suficientă pentru această infinitate care-i revine o dată cu ideea de Dumnezeu nu poate fi o substanță finită, nici propria substanță, nici o alta, ci numai Dumnezeul infinit în realitatea lui formală (cf. Oeing-Hanhoff, *Note*, 647).

Originea ideii de Dumnezeu

Fără ideea de Dumnezeu, susține Descartes, omul nu ar fi capabil să depășească finitul, să gândească și să plănuiască nelimitatul, de pildă progresul infinit. Fără ideea de Dumnezeu el nu ar mai fi cel care este. Dar cum a primit el ideea de Dumnezeu de la Dumnezeu? Finalul *Meditației* a treia este dedicat acestei întrebări.

În timp ce doctrina lui Descartes este îndeobște interpretată ca și când Dumnezeu acordă în creație, oarecum ca o imagine de sine pusă în proiectorul lui *res cogitans*, și ideea de Dumnezeu, aici se afirmă, în schimb, că ideea de Dumnezeu nu trebuie privită ca imagine distinctă de spiritul însuși; căci spiritul este el însuși „*imago et similitudo Dei*", „imagine și asemănare a lui Dumnezeu"

(VII, 51). În măsura în care conștiința este imagine și asemănare a lui Dumnezeu și, ca o astfel de asemănare, conține „ideea" de Dumnezeu, ea nu are numai ideea de Dumnezeu ca una dintre reprezentările sale, ci este și ea în ființa ei formală și substanțială „idee" a lui Dumnezeu. Descartes a confirmat explicit că așa vrea să fie înțeles discursul său asupra conștiinței ca idee și imagine a lui Dumnezeu (VIII, 372-373). Ființa formală a spiritului este însă imagine și idee a lui Dumnezeu doar atunci când lasă să se vadă ființa divină perfectă și când o reflectă ca o oglindă; așadar când eu, scrutându-mă pe mine în calitate de conștiință cu ochiul spiritului, îl „recunosc" „în același timp pe El", pe Dumnezeu sau ființa divină, „atingându-l cumva prin spirit" (VII, 51-52).

Pentru a nu rata sensul deplin al acestei observații concise, trebuie să trăim împreună cu Descartes meditația respectivă și să ne întoarcem prin intuiție intelectuală (*in denkender Anschauung*) spre propria ființă conștientă. Eu mă recunosc astfel ca ființă care nu poate fi pusă la îndoială, dar, în același timp, și ca ființă finită, imperfectă, existentă numai faptic (*faktisch*) și contingent (aș putea chiar să nu fiu). Dar după cum orbirea poate fi cunoscută și rostită numai pe baza putinței de a vedea și după cum, în general, o lipsă sau o eroare nu pot fi înțelese decât pornind de la cunoașterea poziției (*Position*) corespunzătoare (V, 153), la fel cunoașterea ființei noastre nedesăvârșite și contingente include și presupune cunoașterea ființei desăvârșite și necesare. Nu m-aș putea recunoaște ca ființă nedesăvârșită dacă nu aș poseda deja „cunoașterea presupusă, constant nedesfășurată, a lui Dumnezeu" (*ibid.*), a ființei perfecte, deci dacă nu aș fi sesizat deja sau dacă nu aș fi „atins oarecum prin spirit" ființa pur și simplu. Faptul este posibil în măsura în care eu, în calitate de conștiință, sunt o oglindă vie în care se află imaginea Dumnezeului creator. Dacă privesc această oglindă, adică ființa mea substanțială, văd, mai întâi, imaginea care se oglindește în ea, ființa pur și simplu, și abia apoi ființa finită a oglinzii, tot așa precum nu observăm de la început dacă oglinda în care privim este din sticlă sau cristal. Dumnezeu este, prin urmare, cel dintâi cunoscut în oglinda spiritului. Dar deoarece conștiința, întunecată de imagini ale simțurilor, s-a pierdut pe sine printre lucrurile lumii sale, înstrăinându-se astfel de sine, numai întoarcerea la sine și reculegerea, meditațiile deci, îi pot descoperi din nou cunoașterea înnăscută a lui Dumnezeu. Desigur, prin teza cunoașterii înnăscute, dar care trebuie descoperită a lui

Dumnezeu, prin aceea a condiționării reciproce a cunoașterii de sine și de Dumnezeu și, de asemenea, prin cea a posibilității cunoașterii limitatului ca atare numai în pre-viziunea (*Vorblick*) nelimitatului și a desăvârșitului, Descartes se înscrie într-o lungă tradiție care începe cu Platon și ajunge până la Hegel. Este însă demn de admirat felul în care își întemeiază teoria ideilor în ansamblul ei pe acest punct final al analizei: ceea ce conștiința a cunoscut constant în cunoașterea de sine despre Dumnezeul care se oglindește în ea, anume că el este, că este ființa pur și simplu și, prin aceasta, că este temeiul general pentru tot ce participă într-un mod limitat la el, aceasta poate ea să și-o înfățișeze (*vorstellen*) și să și-o reprezinte (*repräsentieren*) prin aceea că își formează ideea ființei desăvârșite. „Formarea" ideii de Dumnezeu nu se realizează, de aceea, „prin amplificarea perfecțiunilor creaturii, ci, în același timp și în întregime, pentru că atingem prin spirit ființa infinită" (VII, 371). După modelul (III, 665) ideii astfel formate a ființei desăvârșite, al „celei dintâi și mai importante dintre ideile înnăscute" (VII, 68), pot fi formate apoi alte idei, iar dacă finitul este conceput pornind de la ea ca fiind (*seiend*), dar nu ca fiind nelimitat, atunci se confirmă că ideea ființei finite include negația celei infinite. În măsura în care cunoaștem, adică atingem prin spirit devenind una cu ele, anumite aspecte, de pildă identitatea cunoașterii și voinței în Dumnezeu, fără să ni le putem însă reprezenta în idei clare și distincte și, cu atât mai puțin, fără să le putem înțelege pe deplin, trebuie „să distingem cu grijă între cunoaștere, concepere, și imaginare (intuitivă) ((*anschaulichen*) *Imaginieren*) (V, 154). Dar, în ciuda „importanței majore" (*ibid.*) care revine acestei distincții, Descartes nu o pomenește în *Meditații*. Să fi crezut el, oare, că vom fi descoperit de la sine acest lucru dacă vom fi meditat realmente împreună cu el? În loc să lămurească această distincție, Descartes consideră că este mai important să zăbovească contemplând lumina divină așa cum se reflectă ea în oglinda spiritului pentru a-i „privi, admira, și adora frumusețea" (VII, 52).

Problema dovezii lui Dumnezeu a priori

Descartes și-a clădit dovada existenței lui Dumnezeu pe ipoteza unui Dumnezeu înșelător, ipoteză de sorginte teologică preluată de el în perspectivă metodică. Dacă teologia nu mai știe să distingă între Dumnezeu și diavol, atunci ea trebuie să recurgă la filosofie.

Cunoașterea lui Dumnezeu ca ființă perfectă arată însă de îndată caracterul contradictoriu al ideii unui Dumnezeu înșelător. Pentru că, chiar dacă putința de a înșela dovedește superioritate și putere, este, totuși, un semn de neputință și slăbiciune - sau unul de răutate - să vrei să înșeli și să o faci efectiv: cine înșeală, acela are nevoia să înșele. Acest lucru contrazice perfecțiunea lui Dumnezeu - și o contrazice cu atât mai mult răutatea unui sadic care nu-și este suficient sieși și care caută permanent satisfacerea de sine (VII, 53).

Veracitatea lui Dumnezeu și, de asemenea, imutabilitatea[2] (*Unveränderlichkeit*) dată o dată cu perfecțiunea lui (V, 166) garantează și imutabilitatea esențelor (*Wesenheiten*) posibile cunoscute în idei clare și distincte (de pildă, că pătratul are patru laturi, că nici un munte nu este posibil fără o vale), ca și legile lor esențiale (2+3 = 5). Chiar și adevărurile naturilor finite (*endliche Wesenswahrheiten*) a căror evidență actuală nu a fost atinsă de îndoială sunt deci adevăruri „eterne" (VII, 64: *essentia immutabilis et aeterna*).

Așadar eu am idei clare și distincte nu numai despre naturile finite (*endliche Wesenheiten*) care implică doar existența posibilă, ci am și ideea clară și distinctă a ființei perfecte, ființă din a cărei perfecțiune face parte și existența necesară. Dacă evidența actuală a naturilor finite date în idei clare și distincte nu putea fi pusă la îndoială în ce privește certitudinea, ci numai în privința eternității ei, care, în absența cunoașterii originii ei ultime, rămâne permanent problematică, nu s-ar putea oare realiza atunci o dovadă a existenței lui Dumnezeu doar pe baza ideii de Dumnezeu, idee dată în mod evident și care reprezintă ființa perfectă, eternă și neschimbătoare?

Descartes face acest lucru în *Meditația* a cincea: ceea ce aparține ca atribut unei naturi reprezentate într-o idee clară și distinctă poate fi predicat în mod adevărat despre acea substanță. Existența necesară aparține, așadar, ideii sau naturii divine și deci se poate spune în mod adevărat: Dumnezeu, natura reprezentată în ideea de Dumnezeu, există (VII, 65 sqq, 166-167). Pentru că suntem obișnuiți să distingem în toate lucrurile finite esența de existență, această concluzie apare mai întâi ca fiind incorectă. Dar

[2] *Unveränderlichkeit* a fost tradus prin „imutabilitate" tocmai pentru a sublinia că aici nu este vorba de imobilismul primului motor nemișcat, ci de caracterul neschimbător al voinței divine, temei al existenței lucrurilor și al posibilității de a le cunoaște. Datorez această explicație d-lui Vlad Alexandrescu.

cine îl gândește pe Dumnezeu ca neexistând, nu îl gândește, de fapt, pe Dumnezeu, ci un idol finit. Poți nega existența lui Dumnezeu doar încetând să îl gândești ca ființă absolută. De aceea forma dovezii este, de fapt, superfluă. Că Dumnezeu, ființă absolută, este sau există, asta e tot la fel de evident și de la sine înțeles ca și faptul că 2 este un număr par (VII, 163-164).

Gueroult (I, 339 sqq), în convingerea că-l interpretează, și nu că îl critică pe Descartes, a încercat să demonstreze că această dovadă *a priori* presupune în mod necesar dovada *a posteriori*. Căci se presupune că, o dată cu ideea de Dumnezeu, conștiinței îi este dată „o natură neschimbătoare, eternă, necreată și nedependentă de ea" (VII, 64). Acest lucru ar fi fost însă demonstrat în *Meditații* numai în cadrul dovezii *a posteriori*, și anume în măsura în care se exclude aici că ideea de Dumnezeu ar putea proveni dintr-o facultate (*Kraft*) inconștientă a spiritului. Această posibilitate este însă de luat în calcul pentru toate ideile (VII, 38-39).

Examinarea acestei obiecții ar presupune să ne întrebăm încă o dată și mai exact dacă naturile finite date în evidența lor actuală sunt deja în sine posibile (asemănător concepției susținute de Leibniz mai târziu) sau dacă, în condițiile în care aceste idei provin dintr-o facultate inconștientă a spiritului, aceste naturi nu reprezintă ceva posibil decât pentru mine. Este sesizabil, așadar, o dată cu naturile posibile și un domeniu al ființei independent de conștiință, domeniu neutru în raport cu realizarea lui în ființa actuală și cu reprezentarea (*Darstellung*) lui în conștiință (cf. Halbfaß, 131 sqq)? Însă, în aceste condiții, s-ar cere pusă mai întâi întrebarea cum au fost formate sau „dobândite" aceste idei înnăscute ale naturilor finite (VII, 45). Dacă aceste idei presupun deja ideea ființei pur și simplu, idee a cărei formare are loc pe baza cunoașterii înnăscute a lui Dumnezeu, atunci dovada *a priori* a existenței lui Dumnezeu care pornește de la ideea deja formată de Dumnezeu ar fi, într-adevăr, „de depășit" („*aufzuheben*") în sensul filosofic al cuvântului în descoperirea deja expusă a cunoașterii înnăscute a lui Dumnezeu. Merită, neîndoielnic, să recitim *Meditațiile*.

Traducere de **Christa STOLZ**

Bibliografie

Adam, C. / Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol., Paris, 1897-1909, (ediție nouă Paris, 1964-1974): *Correspondance* (I-V), *Discours de la Méthode & Essais* (VI), *Meditationes de prima philosphia* (VII), *Principia Philosophiae* (VIII), *Traduction franşaise* (IX); la vol. VIII şi IX sunt indicate în paranteză în cifre arabe părţile citate.

Gouhier, H., *La pensée métaphysique* de Descartes, Paris, 1962, ²1969.

Gueroult. M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, 1953.

Halbfaß, W., *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*, Meisenheim, 1968.

Oeing-Hanhoff, L., „*Note* sur l'argument ontologique chez Descartes et Bonaventure" în *Arch. de Philos.* 36 (1973), 643-655.

Schmidt, G., *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tübingen, 1965.

Wagner, H., „Realitas objectiva (Descartes-Kant)" în *Zs. f. philos. Forschung* 21 (1967), 325-340.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ȘI PROBLEMA ÎNTEMEIERII ETICII CA ȘTIINȚĂ DEMONSTRATIVĂ LA JOHN LOCKE

Constantin STOENESCU

John Locke începe să își publice lucrările într-o perioadă în care unii dintre contemporanii săi fie se străduiau să pună în evidență consecințele ateiste ale teoriei atomiste de sorginte epicureică[1], probabil, ca un fel de critică indirectă a filosofiei corpusculare a lui Robert Boyle, din ce în ce mai influentă la Oxford, fie sancționau fără prea multă deliberare orice nouă teorie care părea să se îndepărteze de doctrina oficială. După apariția *Eseului*[2] în 1690 și a lucrării *Raționalitatea creștinismului*[3], publicată anonim în 1695, Locke, la rândul lui, devine o țintă a criticilor formulate dintr-o perspectivă teologic-ideologică[4]. Acest context cultural istoric a favorizat încetățenirea unor judecăți superficiale cu privire la semnificația operei filosofice a lui Locke: pe de o parte, s-a considerat că teoria empiristă cu privire la sursele cunoașterii și modelul ontologic al

---

[1] Este cazul platoniștilor de la Cambridge, Henry More în *An Antidote Against Atheisme* (1653) și Ralph Cudworth în *The True Intellectual System* (1678), cei care dezvăluiau caracterul ateist al teoriei care făcea din atomi cauza și explicația tuturor evenimentelor.

[2] *An Essay Concerning Humane Understanding. in Four Books*, London: Printed by Eliz. Holt for Thomas Basset, 1690. Ne vom referi în continuare la traducerea românească: *Eseu asupra intelectului omenesc* (trad. de A. Roșu și T. Voiculescu, București, Ed. Științifică, 1961) și vom indica prin cifre romane numărul cărții și al capitolului, urmate de indicarea paragrafului (§), a volumului ediției românești și a paginii.

[3] *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures*, London: Printed for Awnsham and John Churchill, 1695.

[4] Reprezentativi pentru o asemenea critică, fără a se ridica însă la nivelul filosofic al platoniștilor de la Cambridge, sunt William Carroll cu *A Dissertation upon the Tenth Chapter of the Fourth Book of Mr. Locke's Essay... wherein the Autor's Endeavours to Establish Spinoza's Atheistical*

structurii fine de tip corpuscular din *Eseu* sunt produsele unui gânditor care nu a riscat să-și ducă teoria până la ultimele consecințe doar din comoditate și prudență[5]; pe de altă parte, paginile consacrate de el problemelor existenței și cunoașterii demonstrative a lui Dumnezeu au fost citite ca o expresie a identificării unei teme de conciliere cu raționalismul cartezian și, în același timp, ca o inconsecvență în raport cu empirismul său. Urmarea unei asemenea evaluări a fost considerarea unei bune părți a *Eseului* drept un „apendice" raționalist, imposibil de armonizat cu teoria empiristă a surselor cunoașterii și cu critica teoriei carteziene a ideilor înnăscute din cărțile I și a II-a, care ar fi părțile originale și valoroase ale operei sale.

Ne propunem să urmăm în acest studiu o altă cale de analiză, una care să ne permită recuperarea adevăratului Locke și o lectură *in integrum* a *Eseului*. Teza de la care pornim este aceea că efortul profund al lui Locke este îndreptat spre armonizarea empirismului cu o atitudine religioasă autentică, iar finalitatea preocupărilor sale o reprezintă fundamentarea unei teorii a moralei și a guvernării. Astfel, putem explica de ce Locke a protestat vehement față de acuzațiile criticilor săi referitoare la așa-zisul potențial ateist al teoriei empiriste a cunoașterii. Locke a subliniat că nu consideră inevitabile, deductibile din teorie, asemenea consecințe și că, în

Hypothesis... Are Discover'd Contputed (J. Mathews, 1706) și John Edwards cu *Socinianism Unmask'd: a Discourse Shewing the Unreasonableness of a Late Writer's Opinion concerning the Necessity of Only Article of Christian Faith, and of His Other Assertions in His Late Book... The Reasonableness of Christianity* (J. Robinson, 1696).

[5] În sprijinul unei asemenea interpretări ar putea fi adusă, între altele, afirmația lui Loke din *Eseu*: „... am auzi poate mai mult vorbind despre ateism pe alții, dacă nu le-ar închide gura frica de sabia magistratului sau de blamul semenilor săi" (*Eseu*, I, IV, § 8, vol. I, p. 62). Dar este greșit să punem această prudență exclusiv pe seama dorinței evitării unui conflict deschis cu autoritățile. La o lectură atentă și completă a *Eseului* și a însemnărilor pregătitoare vom constata că John Locke își formase opiniile în timp, după o destul de îndelungată reflecție. Într-o însemnare din 1676, Locke relua „pariul lui Pascal" și analiza consecințele fiecărei alegeri posibile, concluzionând că a fi de partea ateului este cea mai proastă alegere: „Dacă omul virtuos are dreptate, el este veșnic fericit, dacă se înșeală, nu este nenorocit, ci nu simte nimic. Pe de altă parte, dacă cel vicios are dreptate, el nu este fericit; dacă se înșeală, el este nesfârșit de nenorocit". (Însemnarea este reprodusă în *Eseu*, II, XXI, § 70, vol. I, pp. 261-262. Cf. și R. I. Aaron și J. Gibb, *An Early Draft of Locke's Essay*, Oxford, Clarendon Press, 1936).

cele din urmă, oricine ar putea fi acuzat de ateism prin corelarea teoriei cu afirmații care nu sunt ale autorului[6]. Pe de altă parte, Locke exprimase încă din primele sale scrieri ideea că există un temei fundamental pentru care negarea existenței lui Dumnezeu nu trebuie privită cu toleranță: legile morale și-ar pierde orice justificare, iar coeziunea societății civile ar fi pusă în pericol[7]. De altfel, însăși geneza *Eseului* ne lămurește asupra motivelor care l-au determinat pe Locke să scrie lucrarea. În „Epistola către cititor" Locke vorbește despre „subiectul foarte îndepărtat" a cărui cercetare devenise din ce în ce mai dificilă, fapt care l-a convins că este necesară mai întâi o explorare a capacităților și limitelor intelectului omenesc[8].

---

[6] Vezi, John Locke, *A Vindication of The Reasonableness of Christianity*, în *id.*, Works, London,1812, vii, p. 161 idee reluată în *Two Treatises* 1, § 154. Pe de altă parte, în „Epistola către cititor", care prefațează *Eseul*, Locke reproșează contemporanilor săi această grabă de a clasifica drept ateistă orice încercare de critică a raționalismului cartezian: „Am auzit că un scurt rezumat al acestui tratat, care a fost tipărit în 1689, a fost condamnat de unii fără a fi fost citit, din cauză că în el erau respinse ideile înnăscute, concluzându-se cu prea mare grabă că, dacă nu se presupunea existența ideilor înnăscute, nu mai rămânea mai nimic nici din noțiunea, nici din dovada despre spirite". (*Eseu*, vol. I, p. 6.)

[7] „... acele păreri care neagă existența lui Dumnezeu nu trebuie tratate nicicum. Promisiunile, înțelegerile și jurămintele, care sunt legăturile societății omenești, nu pot avea vreo forță asupra unui ateu". (*Scrisoare despre toleranță*, trad. de Silviu Culea, București, Ed. Nemira, 1999, p. 250.). Sau, în *Eseu*, citim: „Dumnezeu a unit laolaltă, printr-o legătură indestructibilă, virtutea și binele public și a făcut ca practicarea virtuții să fie necesară pentru conservarea societății". (*Eseu*, I, III, §6, vol. I, p. 42.)

[8] „...cinci sau șase prieteni, întâlnindu-se la mine acasă și discutând despre un subiect foarte îndepărtat de acesta, văzură în curând că se poticnesc în fața dificultăților care se iveau din toate părțile. După ce ne-am sfredelit câtva timp mintea, fără să ajungem deloc mai aproape de risipirea îndoielilor care ne frământau, mi-a dat prin minte că am apucat pe un drum greșit și că înainte de a porni la asemenea cercetări, era necesar să verificăm propriile noastre posibilități și să vedem care sunt chestiunile cu care intelectul nostru ar fi în măsură să se ocupe". (*Eseu*, vol. I, p. 2.) Iar în paragraful intitulat „Ce a dat naștere acestui *Eseu*", Locke scrie: „Căci am socotit că primul pas de făcut pentru a dezlega diversele chestiuni în cercetarea cărora mintea este foarte înclinată să intre, constă în a cuprinde intelectul într-o privire generală, în a examina propriile noastre puteri și în a vedea pentru ce lucruri sunt ele potrivite. Eu am socotit că atâta vreme cât nu facem acest lucru, noi o pornim greșit". (*Eseu*, I, I, § 7 vol. I, p. 17.)

Urmarea a fost scrierea unor fragmente disparate care au fost supuse dezbaterii unui grup de cinci sau șase prieteni. Cercetătorii manuscriselor păstrate vorbesc astăzi despre existența a trei versiuni premergătoare ale *Eseului*, ultima dintre ele în două variante, scrise cu mari perioade de întrerupere, în funcție de angajamentele lui Locke, începând din 1671 și până la publicarea primei ediții în 1690. Dar care este acest „subiect îndepărtat" a cărui clarificare a făcut necesară cercetarea prealabilă a întinderii și limitelor intelectului, a capacității noastre de cunoaștere? Este știut faptul că Locke cunoștea și admira realizările unor „creatori-maeștri" precum Boyle, Huygens și Newton în domeniul științelor matematice ale naturii. În opinia lui Locke, ei furnizaseră modelul cunoașterii științifice, deosebită de cunoașterea experimentală și istorică, adică al acelei cunoașteri care constă din propoziții sigure și universale, propoziții pe care nu le putem justifica printr-un proces de generalizare empirică, ci doar prin cunoaștere demonstrativă. „Putem avea experimente și observații istorice din care putem trage avantaje sau bunăstare și sănătate", dar prin aceasta „nu putem ajunge decât la foarte puțină cunoaștere generală" scrie Locke[9]. Pornind de la realizările exemplare ale științelor exacte ale naturii, Locke își propunea să cerceteze posibilitatea extinderii acestei metode științifice și la domeniul moralei. Deși morala promovată de creștinism este adecvată pentru scopurile practice ale omului, este necesară și o știință a moralității care să fie comparabilă cu știința exactă a matematicii, adică să aibă un caracter necesar, să fie absolut adevărată și să aibă forma unui sistem demonstrativ. Răspunsul lui Locke din *Eseu* este afirmativ: o știință a moralei este posibilă. Urmând „felul obișnuit de matematicieni", scrie Locke, „etica ar putea fi făcută mai clară", „fiind susceptibilă de a fi demonstrată tot atât de bine ca matematicile"[10]. Locke își declară această preocupare de câteva ori în *Eseu*: el afirmă că domeniile sale de cercetare sunt „morala și teologia, acele părți ale cunoașterii în privința cărora oamenii sunt interesați în cea mai mare măsură să fie lămuriți"[11]. „Menirea noastră aici nu este să cunoaștem toate lucrurile, ci pe acelea care au importanță pentru conduita noastră. Dacă noi putem descoperi

[9] *Eseu*, IV, XII, § 10, vol. II, p. 256.

[10] *Eseu*, IV, XII, § 8, vol. II, pp. 253-254.

[11] „Epistola către cititor" în *Eseu*, vol. I , p. 7.

normele potrivit cărora o ființă rațională, în starea în care se află omul pe această lume, poate și trebuie să-și călăuzească opiniile și acțiunile legate de această stare, atunci nu trebuie să ne tulbure faptul că alte lucruri scapă cunoașterii noastre."[12] „Etica este știința și ocupația proprie omenirii în general"[13]. Într-o notă scrisă chiar de unul dintre cei cinci-șase prieteni menționați de Locke, James Tyrrell, pe un exemplar al primei ediții a *Eseului*, aflăm că acea discuție invocată de Locke, care l-a făcut pe acesta să formuleze problema cercetării întinderii și limitelor intelectului omenesc, a fost una despre „principiile moralității și ale religiei revelate". Neîndoielnic, Locke este preocupat de domeniul eticii, iar răspunsul său afirmativ privind posibilitatea extinderii metodei matematice este rezultatul cercetării întreprinse în *Eseu*: dacă determinăm întinderea cunoașterii noastre putem afla linia despărțitoare dintre „ceea ce noi putem și ceea ce nu putem înțelege", evitând scepticismul total în care am cădea prin întinderea cercetărilor dincolo de puterile intelectului nostru.

Ce putem descoperi printr-o asemenea cercetare făcută în limitele intelectului nostru? Că prin „experimente regulate și judicioase" putem să înțelegem mai bine natura corpurilor și să descoperim proprietățile lor, dar „aceasta este numai apreciere și opinie, nu cunoaștere și certitudine"[14]. Aceasta înseamnă că „facultățile noastre nu sunt potrivite să pătrundă în sistemul etern al universului și în esențele reale ale corpurilor"[15]. Ce cale trebuie să urmăm în această situație pentru a întemeia etica? Nu alta decât metoda demonstrativă a matematicienilor, astfel încât, printr-un lanț de raționamente, să ajungem la propoziții generale de al căror adevăr nu ne putem îndoi. Cât ne pot ajuta facultățile noastre în acest demers? În ce condiții este posibilă o etică deductivă? Ce poate cunoaște omul ca *ființă creată*? Locke precizează că „Dumnezeu a dat oamenilor facultăți îndestulătoare pentru a-i conduce pe drumul ce ar trebui să ia, numai dacă ei ar folosi în mod serios aceste facultăți"[16], „le-a dat putința să-și găsească cele de trebuință pentru această

[12] *Eseu*, I, I, § 6, vol. I, p. 16.

[13] *Eseu*, IV, XII, § 11, vol. II, p. 256.

[14] *Eseu*, IV, XII, § 10, vol. II, p. 254.

[15] *Eseu*, IV, XII, § 11, vol. II, p. 256.

[16] *Eseu*, IV, XX, § 3, vol. II, p. 319.

viață și să afle calea ce duce spre o viață mai bună", astfel încât oamenii „au destulă lumină pentru a ajunge la cunoașterea creatorului lor și la pătrunderea propriilor lor îndatoriri"[17]. Atunci, dacă vom folosi pe deplin facultățile intelectului nostru, cum este posibilă etica în sensul de știință demonstrativă asemenea matematicii? Cum putem întemeia rațional morala? Care va fi acel fundament sigur care ar asigura deducțiilor noastre drumul spre adevăr? Ce premisă evidentă prin ea însăși va trebui să ne asumăm astfel încât propozițiile eticii să devină la fel de sigure ca și cele ale matematicii? Răspunsul lui Locke este clar și nu lasă loc la nici un fel de îndepărtări strategice: „adevăratul temei al moralei ... nu poate consta decât în voința și în legea unui Dumnezeu, care îi vede pe oameni în întuneric, care are în mână răsplățile și pedepsele și destulă putere pentru ca să tragă la răspundere pe cel mai semeț păcătos."[18] Deși foarte complexe și imposibil de a fi reprezentate sensibil, ideile morale pot fi demonstrate dacă pornim de la „ideea unei ființe supreme cu nemărginită putere, bunătate și inteligență, care ne-a creat" și de la „ideea despre noi înșine ca fiind ființe inteligente și raționale". Aceste idei, înțelese clar și analizate pas cu pas, reprezintă „fundamentele îndatoririlor noastre și reguli de conduită", acel punct de plecare necesar al moralei ca știință demonstrativă. Din „premise evidente prin ele însele am putea afla adevărata natură a binelui și răului prin deducții necesare, deducții tot atât de incontestabile ca și cele matematice"[19]. Metodologic vorbind, mai întâi trebuie eliminată sursa de eroare existentă la nivelul limbajului, care constă în folosirea nepotrivită a cuvintelor. Folosirea corectă a cuvintelor, cu înțelesuri clare și precise, așa cum face matematicianul cu termenii „cub" sau „sferă", este o primă condiție a demonstrării propozițiilor etice în modalitate matematică[20]. Pornind de la ideea ființei supreme, folosind corect cuvintele și urmând relațiile dintre idei, acordul sau dezacordul lor, vom putea construi un sistem al eticii în care să avem formulate principii cu valabilitate universală, așa cum este „marele principiu al moralei: *poartă-te cu alții cum ai vrea să se poarte ei cu*

[17] *Eseu*, I, I, § 5, vol. I, p. 15.

[18] *Eseu*, I, III, § 6, vol. I, pp. 41-42.

[19] *Eseu*, IV, III, § 18, vol. II, pp. 158-159.

[20] Vezi *Eseu*, III, XI, § 16, vol. II, p. 123.

tine"[21]. Aceste principii nu sunt convenții, ci legi naturale, integrabile rațional în sistemul unei morale eterne.

Înseamnă că pentru a construi o etică deductivă avem nevoie de ideea de Dumnezeu ca temei al ei. Dar ideea de Dumnezeu nu este o idee înnăscută, ci una dobândită. Pune Locke în pericol în acest fel șansa edificării eticii demonstrative? Cartezian vorbind, se credea că ideea înnăscută de Dumnezeu este temeiul principiilor morale înnăscute, întrucât fără noțiunea unui legiuitor este imposibil să avem noțiunea unei legi și obligația de o respecta. Dar, argumentează Locke, dacă ideea de Dumnezeu ar fi înnăscută, atunci ar trebui ca această idee să fie prezentă în mintea tuturor oamenilor. Călătoriile geografice au confirmat însă că există popoare care nu au noțiunea de Dumnezeu, ceea ce înseamnă că această idee nu este înnăscută. Pe de altă parte, chiar dacă toți oamenii ar avea ideea de Dumnezeu, nu ar rezulta caracterul înnăscut al acestei idei. Faptul că avem cu toții ideile și denumirile de „foc", „soare", „căldură", „număr", nu înseamnă că aceste idei sunt înnăscute. În altă ordine, dacă nu am avea aceste idei și denumiri nu ar însemna că nu există lucruri precum focul, soarele, căldura etc. De unde rezultă că absența noțiunii de Dumnezeu din mintea oamenilor, așadar faptul că această idee nu este înnăscută, nu duce la concluzia că Dumnezeu nu există. Ideea de Dumnezeu este dobândită, este rezultatul activității rațiunii noastre, ea „se potrivește cu lumina rațiunii și poate fi dedusă în mod natural din fiecare parte a cunoașterii noastre"[22]. Cine reflectează la operele creației nu poate să nu descopere divinitatea găsind semnele înțelepciunii și ale puterii sale. Noțiunea unei ființe puternice, înțelepte, invizibile, superioare, este conformă cu principiile rațiunii, este evidentă și neîndoielnică pentru rațiune. Dar nici consensul universal cu privire la noțiunea de Dumnezeu nu dovedește că ea este înnăscută. Cine își folosește

[21] *Eseu*, I, III, § 7, vol. I, p. 42. Pentru a face o aplicație, să considerăm propoziția „Nici un guvern nu îngăduie libertate absolută". (*Eseu*, IV, III, § 8, vol. II, p. 159.). Prin examinarea ideii de guvernare și a ideii de libertate absolută vom înțelege că această propoziție este la fel de certă ca adevărul matematic că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte. Ideea de guvernământ înseamnă „așezarea societății pe anumite reguli și legi care cer supunere", ideea de libertate absolută înseamnă că „oricine poate face ce vrea", de unde rezultă adevărul propoziției menționate.

[22] *Eseu*, I, IV, § 9, vol. I, p. 63.

just raţiunea, se gândeşte matur la cauzele lucrurilor şi le urmăreşte până la origine, descoperă noţiunea de Dumnezeu. Dacă încercăm să precizăm conţinutul noţiunii de Dumnezeu, atunci, dacă Dumnezeu este fiinţa perfectă, trebuie să admitem, pe baza ideii perfecţiunii, nu doar că există, ci şi că el este bunătatea supremă. Or, din perspectivă carteziană, este potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu ca el să întipărească în mintea oamenilor încă de la naştere ideile de care ei au nevoie pentru a nu se rătăci prin a pune la îndoială tocmai fiinţa lui perfectă. Aşadar, s-ar părea că argumentul cartezian al necesităţii caracterului înnăscut al ideii de Dumnezeu reapare cu îndreptăţire. Locke evită această dificultate formulând observaţia că, dacă ar fi aşa, atunci am ajunge la concluzia că Dumnezeu, conform bunătăţii sale nemărginite, ar fi trebuit să-l facă pe om infailibil, fără nici un conflict între voinţă, intelect şi datorie. Constatăm cu uşurinţă că lucrurile nu stau aşa în realitate. Pornind de la starea de fapt, Locke argumentează că Dumnezeu nu a întipărit în mintea omului asemenea cunoştinţe originare, ci l-a înzestrat doar cu facultăţile necesare pentru a ajunge la cunoaşterea fiinţei supreme (tot aşa cum, dându-i raţiune, mâini şi materiale, nu i-a mai construit case sau poduri). Ideea de Dumnezeu este un rezultat târziu şi imperfect al folosirii facultăţilor intelectului, a aceloraşi facultăţi care fac posibilă ştiinţa matematică a naturii şi construcţia unei etici ca ştiinţă demonstrativă. Prin urmare, ajungem la ideea de Dumnezeu treptat, printr-un proces îndelungat al folosirii intelectului nostru[23]. Ideea de Dumnezeu este dobândită prin gândire şi meditare şi prin folosirea potrivită a facultăţilor[24].

Rezultă însă de aici că Dumnezeu există? Pentru că, pentru a întemeia demonstrativ morala, avem nevoie nu doar de ideea dobândită de Dumnezeu, ci şi de demonstrarea existenţei lui Dumnezeu. Locke afirmă în *Eseu*: „Este tot atât de sigur că există un Dumnezeu, pe cât este de sigur că sunt egale unghiurile formate de întretăierea a două linii drepte."[25] Pe ce se bazează Locke în această susţinere? Putem să conchidem că Dumnezeu există pornind de la ideea de Dumnezeu? Altfel spus, este integrabil argumentul ontologic în demonstraţia din *Eseu*? Din ce anume şi cum anume deducem existenţa lui Dumnezeu?

---

[23] Vezi descrierea acestui proces în *Eseu*, II, XXIII, § 33-35.

[24] *Eseu*, I, IV, § 16, vol. I, p. 67.

[25] *Eseu*, I, IV, § 16, vol. I, p. 68.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

În *Eseu*, Locke nici nu infirmă argumentul ontologic, nici nu discută valabilitatea lui („Nu voi examina aci eu în ce măsură ideea unei ființe desăvârșite, formată în mintea unui om, dovedește sau nu existența lui Dumnezeu" – menționează el)[26], dar observă că ar fi o greșeală „să luăm adevărul ce se află în mintea unor oameni care au idee despre Dumnezeu drept singura dovadă a unei divinități"[27]. Aceasta întrucât este evident că unii oameni nu au nici o idee, iar alți oameni au idei diferite. Ulterior, în prima scrisoare către Stillingfleet[28] și într-un articol din 1696 aflat în colecția publicată de Lord King[29], Locke respinge argumentul ontologic, într-o modalitate în care anticipează criticismul kantian. Locke argumentează că ideea și existența reală nu doar că sunt complet deosebite, dar nu avem nici o cale de trecere directă de la una la cealaltă. El observa deja în *Eseu*: „Căci, dacă avem în mintea noastră ideea unui lucru aceasta nu dovedește existența acelui lucru, iar portretul unui om nu atestă existența sa pe lume, după cum nici aparițiile din vis nu fac ca o povestire să fie adevărată"[30]. În aceste articole Locke dezvoltă principiul critic expus în *Eseu*: „Orice idee, simplă sau complexă, fiind doar în mintea noastră, nu este o dovadă a existenței reale a altor lucruri...", „ideile noastre nu modifică în nici un fel realitatea lucrurilor", „Prin ideile din minte noi descoperim acordul sau dezacordul ideilor care au o existență reală în mintea noastră; dar aceasta nu duce mai departe, nu dovedește existența reală; pentru că adevărul pe care noi îl cunoaștem astfel este numai al ideilor noastre și este aplicabil lucrurilor numai dacă se presupune că ele există ca răspuns la asemenea idei. Dar orice idee, simplă sau complexă, fiind în mintea noastră, nu este o dovadă a existenței a ceva exterior minților noastre care ar produce aceste idei". Altfel spus, dacă includem ideea de existență necesară în ideea de Dumnezeu, constatăm că ideea pe care o avem despre ființa perfectă poate avea legătură cu ideea de existență necesară. Dar aceasta înseamnă doar a *presupune* existența ființei perfecte,

[26] *Eseu*, IV, X, § 7, vol. II, p. 231.

[27] *Idem*.

[28] *Works*, vol. IV, pp. 53-56.

[29] Articol intitulat *Deus. DesCartes's proof of a god from the Idea at necessary existence examined 1696*, în *Works*, ed. cit., vol. IV, pp. 313-316 sau în lucrarea Lordului King, *Life of Locke*, ii, pp. 133-139.

[30] *Eseu* IV, XI, § 1, p. 240.

nu a o *dovedi*. În general, vom conchide că nu putem arăta că o anumită entitate „A" există dacă arătăm că ideea de „A" și ideea de existență sunt în acord. Ideile țin întru totul de puterea minții noastre, nu de existența reală. Trebuie, totuși, să observăm că atunci când discută despre tipurile cunoașterii în funcție de criteriul acordului sau dezacordului dintre idei, pentru cazul oricum atipic al acordului sau dezacordului dintre existența reală și idei, Locke dă ca exemplu propoziția „Dumnezeu este". Se pare că Locke face eroarea de a trata expresiile „există", „este real", „este în spațiu și timp" ca și cum ar fi predicate de felul lui „este roșu". Desigur, această eroare duce la tentația acceptării argumentului ontologic.

Atunci, care este calea pe care trebuie să o urmăm pentru a dovedi existența lui Dumnezeu? Locke afirmă în *Eseu*: „Existența reală poate fi dovedită numai pe baza existenței reale; și, prin urmare, existența reală a lui Dumnezeu poate fi dovedită numai pe baza existenței reale a altor lucruri". Ca urmare, conchide Locke, cea mai bună dovadă o reprezintă „propria noastră existență și părțile perceptibile ale universului"[31]. Pornim de la „acea cunoaștere neîndoielnică ce o avem despre propria noastră existență"[32], căci avem o cunoaștere a propriei existențe. Dacă eu însumi exist, înseamnă că ceva există. Pe de altă parte, știm că „nimicul nu poate produce o ființă și, prin urmare, există ceva etern (...) dacă noi știm că există o ființă reală și că neantul nu poate produce nici o ființă reală, este demonstrat că ceva a existat de o veșnicie, deoarece ceea ce nu a fost de o veșnicie a avut un început, și ceea ce a avut un început trebuie să fie produs de altceva"[33]. Locke argumentează de la existența a ceva în prezent la existența a ceva din eternitate. Apare astfel o problemă: de vreme ce nu putem concepe că existența reală ajunge la ființare din nimic, înseamnă că existența actuală a ființei reale presupune în mod necesar existența ființei reale din trecut în eternitate. Dar ce înseamnă aceasta? Nimic altceva, s-ar părea, decât că ideea de ființă reală se asociază cu conceptul existenței ei necesare. Cu alte cuvinte, argumentul devine unul de tip ontologic, întorsătură pe care Kant o va considera inevitabilă[34].

---

[31] *Eseu*, IV, X, ç ,vol. II, p. 232.

[32] *Eseu*, IV, X, § 1,vol. II, p. 229.

[33] *Eseu*, IV, X, § 3, p. 230.

[34] Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, IRI, 1994, p. 465.

Locke ar putea răspunde că el nu pornește de la *ideea* de existență reală, ci de la existența reală însăși. Este adevărat. Rămâne însă întrebarea: este pasul de la existența actuală la existența necesară din eternitate altceva decât ceva ideal? Și, dacă este doar ceva ideal, nu este atunci argumentul lui Locke nimic altceva decât un argument ontologic de felul celui pe care el însuși l-a respins sau l-a considerat îndoielnic?

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POSIBILITATE ȘI EXISTENȚĂ. ARGUMENTUL ONTOLOGIC LA LEIBNIZ ȘI KANT

Adrian NIȚĂ

Istoria argumentului ontologic marchează un moment de cotitură o dată cu formularea și completarea datorată lui Leibniz și o dată cu critica efectuată de Kant. În cele ce urmează ne propunem să aruncăm o lumină proaspătă asupra acestor aspecte, încă extrem de controversate, motiv pentru care în prima parte a studiului vom trece în revistă principalele idei leibniziene despre argumentul ontologic, în partea a doua vom prezenta critica efectuată de Kant, în partea a treia vom prezenta interpretarea respingerii și problemele legate de respingerea kantiană, în fine, în partea a patra vom susține, printr-un apel la ideile de posibilitate și existență, teza că critica efectuată de Kant nu atinge miezul argumentării leibniziene.

I. Leibniz aduce mai multe dovezi ale existenței lui Dumnezeu: dovada prin contingență sau argumentul cosmologic[1], dovada prin armonia prestabilită[2], dovada prin gradele (de perfecțiune și) de ființă[3], dovada prin rațiune suficientă[4], iar demonstrația *a priori* trebuie văzută exact în acest context. Încercând să prezinte acordul care există între rațiune și credință, ca și faptul că rațiunea nu este contrară credinței, Leibniz face mai mult decât să analizeze niște probleme teoretice, tehnice și dificile pentru marea majoritatea a publicului larg. El a fost un profund spirit religios, după cum au arătat unele documente[5]. A crezut cu putere în existența lui Dumnezeu,

[1] V. Leibniz, *Scrieri filosofice*, București, All, 2001, p. 172 (prescurtat *Scrieri*).

[2] *Scrieri*, p. 210.

[3] *Scrieri*, p. 232.

[4] *Scrieri*, p. 232.

[5] A se vedea corespondența cu Des Bosses, în *Die philosophischen Schriften von GW Leibniz* (hrsg. v. Gerhardt), repr. Hildesheim, Georg Olms, 1960-1961, vol. II, pp. 285-522 (prescurtat *GP*).

motiv pentru care a încercat să-și întemeieze rațional credința. Încercarea sa de a afla modul cum „gândește" Dumnezeu, care sunt principiile acestei gândiri, care este conținutul intelectului divin, care este raportul dintre voința și puterea lui Dumnezeu etc. nu fac din Leibniz un eretic, un necredincios, un ateu, după cum nu fac nici măcar un credincios fără Dumnezeu. Leibniz nu a crezut într-un Dumnezeu al filosofilor, după cum se spune, folosind o expresie pascaliană, că au făcut mulți filosofi. Dimpotrivă, el a crezut sincer și cu putere în Dumnezeu cel viu, în Dumnezeul lui Avram, Isaac și Iacov, la fel ca și Newton care se exprimă exact în acești termeni într-o scolie adăugată ediției a doua din celebra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*

Într-un mic articol publicat în 1684, *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, Leibniz prezintă argumentul ontologic în felul următor: „tot ceea ce urmează din ideea sau definiția unui lucru poate fi afirmat ca predicat despre acel lucru. Din ideea de Dumnezeu (adică a ființei celei mai perfecte, ființă decât care alta mai mare nu poate fi concepută) decurge existența. Căci ființa cea mai perfectă cuprinde toate perfecțiunile, în rândul cărora se află și existența). Așadar, existența poate fi afirmată ca un predicat al lui Dumnezeu. În realitate însă trebuie să se știe că de aici rezultă numai că, dacă Dumnezeu este posibil, atunci el există. Căci nu putem folosi în argumentarea noastră, cu deplină certitudine, definiții înainte de a ști că ele sunt reale sau că nu cuprind nici o contradicție"[6].

În *Disertație metafizică* din 1686 (publicată în 1846) se reia prezentarea argumentului ontologic susținut de Anselm și Descartes și se face explicit susținerea perfecționării sau îmbunătățirii acestuia: „În adevăr, spun ei, trebuie să am o idee despre Dumnezeu, adică despre o ființă perfectă de vreme ce cuget la el, căci nu pot cugeta fără idei; însă ideea unei ființe cuprinde în ea toate perfecțiunile; iar existența e una dintre ele; în consecință ființa perfectă există. Cum noi cugetăm la lucruri imposibile (...) rațiunea aceasta nu e satisfăcătoare (...) Argumentul citat dovedește cel puțin că Dumnezeu există cu necesitate, dacă el este posibil"[7].

Din aceste două texte rezultă câteva aspecte importante: 1. Argumentul ontologic în forma sa clasică este imperfect și trebuie

[6] Leibniz, *Opere filosofice*, București, Editura Științifică, 1972, p. 29 (prescurtat *Opere*).

[7] *Opere*, p. 100

desăvârșit; 2. Trebuie să facem apel la ideea de posibilitate pentru a-l îmbunătăți; 3. Dacă varianta din *Meditații* este o reconstrucție fidelă a argumentului clasic, susținut de Anselm și Descartes, varianta din *Disertație* este fundamental îndepărtată de forma clasică a argumentului ontologic întrucât introduce un element nou în discuție.

Pentru a observa mai ușor forma argumentului ontologic, să recurgem la o formalizare simplă. Prima parte a variantei din *Meditații* ne spune ceva de forma următoare (să o notăm cu varianta 1):

Dumnezeu este o ființă absolut perfectă
Existența este o perfecțiune
Deci Dumnezeu există.

A doua parte a textului susține (varianta 2):

Dumnezeu este o ființă absolut perfectă
Existența este o perfecțiune
Deci dacă Dumnezeu este posibil, atunci Dumnezeu există.

În prima parte a textului din *Disertație metafizica* Leibniz susține (varianta 3):

Dumnezeu este o ființă absolut perfectă
Existența este o perfecțiune
Deci Dumnezeu există.

Se observa ușor că această variantă este identică cu varianta 1 și că ea concordă cu varianta susținută de Anselm și de Descartes. În schimb, daca varianta 2 adaugă condiția posibilității lui Dumnezeu, partea a doua a textului din *Disertația metafizică* susține că argumentul demonstrează că Dumnezeu există cu necesitate. Această idee rezultă cu claritate din forma sa (varianta 4):

Dumnezeu este ființa absolut perfectă
Existența necesară este o perfecțiune
Deci dacă Dumnezeu există, atunci există cu necesitate.

Pentru o sumară exemplificare (și dovadă, în același timp, a demonstrației leibniziene), să presupunem că avem trei lumi posibile, *w1, w2* și *w3* în care se află obiectele *a, b, c* în felul următor: în *w1* este *a*, în *w2* există *a, b* și în *w3* există *a, b, c*. Dacă vom nota Dumnezeu cu *a*, atunci este nu doar posibil ca Dumnezeu să fie existent, dar este necesar ca el să existe. Să considerăm *w1* ca fiind lumea actuală; în acest caz Dumnezeu nu este doar posibil (de exemplu, dacă există în *w2)*, nu este doar actual (în *w1)*, dar el există în mod necesar, căci există în toate lumile posibile *(w1, w2, w3)*.

Se poate obiecta că am ales în mod intenționat acest exemplu pentru a demonstra ideea existenței necesare (dar, oare, exemplele pot fi altfel decât intenționate? Și ce înseamnă că un exemplu nu este intenționat?). Să luăm atunci un alt exemplu. Fie lumile posibile *w1, w2, w3* și obiectele *a, b, c, d, e, f* distribuite astfel: în *w1* există *a*, în *w2* există *b, c* în *w3* există *d, e, f*. Argumentul ontologic în varianta leibniziană susține că Dumnezeu este (de exemplu) *a* în *w1, b* în *w2,* și *d* în *w3*. Putem deci spune ceva de genul următor: Dumnezeu este posibil în *w2,* actual sau existent sub numele „Dumnezeu" în *w1* și, mai mult decât atât, el este necesar întrucât există și în *w3,* unde *d* este obiectul numit „Creatorul". Cu alte cuvinte, *a, b, d* sunt nume diferite, în lumi diferite, ale unui aceluiași obiect: în *w1 a* este Dumnezeu, în *w2 b* este ființa perfectă, în *w3 d* este Creatorul.

Varianta leibniziană numărul 4 vrea să susțină că dacă termenul „Dumnezeu" este posibil, adică necontradictoriu, sau dacă, conform interpretării prezentate mai sus, îl vom găsi într-o singură lume, atunci îl vom găsi în toate lumile, chiar dacă sub nume diferite. (Sigur, apare acum problema transidentificării, dar credem că Leibniz se poate apăra cu succes de problemele implicate de aceasta întrucât are o teorie satisfăcătoare a numelor).

Obiecția ce se poate ridica acum este legată chiar de posibilitate, căci avem nevoie de o demonstrație a posibilității lui Dumnezeu, adică de o demonstrație care să ne asigure că oricare ar fi lumea posibilă, Dumnezeu există în acea lume. Sugestia lui Leibniz este următoarea: „dacă o ființă necesară nu este posibilă, atunci nici o ființă nu este posibilă"[8]. Dumnezeu este deopotrivă temeiul esențelor și al existențelor, cu alte cuvinte nu doar omul ca o esență se întemeiază pe Dumnezeu, ci și omul concret, omul existent, se întemeiază, în ultimă analiză, pe Dumnezeu. Nu trebuie uitată ideea că Dumnezeu alege cea mai bună lume dintre toate lumile posibile. În *Monadologie* se spune: „Căci, dacă se află o realitate în esențe, adică în posibilități, sau în adevărurile eterne, realitatea aceasta trebuie neapărat să-și aibă temeiul în ceva existent sau actual, prin urmare, în existența ființei necesare, ființă în care esența cuprinde în sine existența sau pentru care e de ajuns să fie posibilă pentru a fi actuală"[9].

---

[8] *GP* IV, p. 406

[9] Leibniz, *Monadologia*, 44; *Opere*, p. 517

În aceste condiții argumentul pentru posibilitatea ființei necesare decurge în felul următor[10]:

1. Dacă o ființă necesară nu este posibilă, atunci nici o ființă nu este posibilă (supoziție);
2. Dacă definiția unui concept este necontradictorie, atunci o ființă ce exemplifică conceptul este posibilă (supoziție);
3. Există instanțe de definiții de concepte necontradictorii;
4. Deci o ființă ce exemplifică conceptul este posibilă (din 2 și 3 prin MP);
5. Deci o ființă este posibilă (din 4);
6. Deci o ființă necesară este posibilă (din 1 și 5 prin MT).

Se poate ridica o obiecție în legătură cu premisa 3, și anume că aceasta ar fi *a posteriori*. Leibniz se poate apăra arătând că ea este tot *a priori* întrucât în cazul lui Dumnezeu existența rezultă din esență, și atunci trebuie conceput *a priori* că lucrul este posibil. În ce privește posibilitatea unui lucru, trimitem la teoria logică a lui Leibniz după care posibilitatea se stabilește fie *a priori* prin analiza definiției dusă până la noțiunile sau ideile primitive (principiul identității), fie prin descrierea metodei de producere sau de generare a lucrului.

II. Critica pe care o face Kant argumentului ontologic se găsește în „Dialectica transcendentală", cartea a doua, capitolul 3, secțiunea 4 „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu", dar elemente ale ei sunt de găsit în întreaga *Critică*, întrucât respingerea argumentului ontologic se află în legătură cu extrem de multe chestiuni logice și metafizice. De exemplu, în „Introducere" se află distincția celebră dintre judecățile analitice și judecățile sintetice conform căreia o judecată de existență este o judecată sintetică. Din „Estetica transcendentală" aflăm că obiectele experienței, deci obiectele existente, sunt date în intuiție ca fenomene. În „Analitica transcendentală" avem, pe lângă definiția conceptului, explicația funcționării categoriilor de posibilitate,

[10] Reconstruit după D. Blumenfeld, *Leibniz's ontological and cosmological arguments*, in N. Jolley (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge Univ. Press, p. 363.

existență (*Dasein*) și necesitate cu schematismul specific lor[11]; tot aici există celebrul paragraf, introdus în ediția a doua, despre respingerea idealismului; ca să nu mai vorbim despre capitolul dedicat distingerii tuturor obiectelor în genere în fenomene și noumene sau despre cel referitor la principiile intelectului, unde se află paginile, de importanță capitală pentru discuția noastră, despre postulatele gândirii empirice.

Ideea centrală în jurul căreia își construiește Kant demonstrația este că existența nu este un predicat real. Iată ce scrie Kant într-un pasaj celebru din *Critica rațiunii pure* (A 598-599/B 626-627): „A fi (*Sein*) nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția (*Setzung*) unui lucru sau a unor determinări în sine. În folosire logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte, care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul *în relație* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, și anume *obiectul*, în relație cu conceptul meu."[12]

După Kant, pentru ca un obiect să fie existent este nevoie să fie în acord cu datele experienței, să se afle într-o experiență posibilă, fapt subliniat în mod clar de principiul ce corespunde existenței, și anume postulatul gândirii empirice: „ceea ce se acordă

---

[11] Trebuie notat că I. Kant folosește pentru schema existenței termenul „*Wirklichkeit*", care în acest context nu trebuie tradus cu „realitate", cum se face în ediția Bagdasar, dar și în ediții franceze (ediția Tremesaygues-Pacaud, ediția Renaut), ci trebuie folosit fie termenul „schema actualității", fie „schema realității efective". Realitatea (*Realität*) este o categorie a calității și are o schemă complet diferită de schema realității efective.

[12] *CRP*, Ak., III, 401; Iri, pp. 459-460 (folosim prescurtările uzuale, adică *CRP* pentru *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Iri, 1994, și Ak., vol., p. pentru Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschften, Berlin, 1902-1983, 29 de volume. A este folosit pentru prima ediție din 1781, iar B pentru ediția a doua din 1787).

cu condițiile materiale ale experienței este actual (*wirklich*)" (A 218/B 265)[13].

Pentru ca ceva să existe nu este suficient să afirmăm această existență, ci este nevoie ca aceasta să fie dată în intuiție. Existența și actualitatea se suprapun din această perspectivă. Devine clar ce înțelege Kant prin taleri posibili, atunci când spune: „Și astfel realul nu conține nimic mai mult decît simplul posibil. O sută de taleri nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili" (A 599/ B 627)[14]. Talerii posibili exprimă un concept, iar talerii reali exprimă un obiect[15].

Când gândesc un lucru nu adaug nimic lucrului dacă spun „acest lucru există". Prin urmare, existența este redundantă, astfel încât judecățile existențiale afirmative sunt tautologii, iar judecățile existențiale negative sunt contradicții logice. Din această cauză Kant a fost considerat de unii comentatori drept un premergător al liniei Frege - Russell în ce privește tratarea existenței.

III. Respingerea argumentului ontologic se bazează pe ideea, considerată de Kant fundamentală, că existența nu este predicat, idee ce este, de fapt, preluată de la Hume. Kant s-a ocupat cu analiza argumentului ontologic și, în general, cu demonstrarea existenței lui Dumnezeu încă din primele sale scrieri. În 1763, în lucrarea: *Despre unicul temei posibil al unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*), Kant aduce o întemeiere nouă a demonstrației existenței lui Dumnezeu folosindu-se de ideea de posibilitate (influența lui Leibniz este aici mai mult decât evidentă), deci înaintând tot pe o cale *a priori*, cu toate că nici aici nu consideră existența ca pe un predicat: „Argumentul existenței lui Dumnezeu pe care îl prezentăm se întemeiază exclusiv pe faptul că ceva este posibil. Iată de ce este vorba de o dovadă complet *a priori*. Nici existența monadelor, nici cea a altor spirite, nici cea a lumii corporale nu sunt presupuse. Aceasta este cu adevărat obținută

[13] *CRP*, Ak, III, 185; Iri, p. 223.

[14] *CRP*, Ak., III, 401; Iri, p. 460.

[15] Trebuie notat că termenii de concept și obiect nu sunt folosiți într-un sens identic cu termenii folosiți de Frege. Există o tendință, naturală minții noastre educate după canonul logicii moderne, de a asimila conceptul și obiectul cu cele folosite de Frege.

din mărcile interne ale necesității absolute. În acest fel, se recunoaște existența acestei ființe pornind de la ceea ce constituie cu adevărat necesitatea absolută, deci complet genetic"[16].

Să notăm, de asemenea, că există o evidentă continuitate a credinței kantiene în validitatea argumentului ontologic din perioada precritică și ceea ce susține în perioada postcritică, dacă ne este permisă o asemenea expresie, adică în perioada când lucra la *Opus postumum*. Dacă în 1763 credea că este posibilă o demonstrație *a priori* a existenței lui Dumnezeu, demonstrație pe care a dat-o în lucrarea citată, dacă a negat această idee în perioada 1781-1798, când a elaborat principalele lucrări critice, să remarcăm faptul important că, în ultimii săi ani de viață, Kant a susținut validitatea argumentului ontologic. Iată câteva fragmente din perioada decembrie 1800 - februarie 1803. „Există un Dumnezeu și, desigur, unul singur; el nu are nevoie de nici o demonstrație a existenței sale după felul unei ființe din natură; aceasta se găsește deja în conceptul implicat de această idee, în conformitate cu principiul identității: forma singură constituie ființa lucrului."[17] „O ființă ce este în mod originar și universal legislator pentru natură și libertate este Dumnezeu. Nu numai ființă supremă, dar și intelect suprem, Bun (în conformitate cu sfințenia), *Ens summum*, *summa intelligentia*, *summum bonum*. Simpla sa idee este în același timp dovada existenței sale."[18] „O ființă necesară este cea al cărei concept este în același timp o dovadă suficientă a existenței sale. O astfel de propoziție trebuie să se întemeieze pe identitate."[19]

Respingerea argumentului ontologic se bazează pe credința lui Kant că adepții argumentului ontologic au confundat un predicat real cu un predicat logic. Dar ce este un predicat real? Prin ce se deosebește un predicat real de un predicat logic? Problemele interpretării respingerii kantiene sunt legate exact de acest cuvînt „real". Mulți comentatori au înțeles că filosoful din Königsberg vrea să susțină teza că existența nu este predicat (de exemplu Carnap[20],

[16] *Despre unicul temei posibil al unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu*, Ak., II, 91; Paris, Vrin, 2001 (trad. R. Theis), p. 118.

[17] *Opus postumum*, Ak., XXI, 91-92; Paris, PUF, 1986, p. 231.

[18] *Opus postumum*, Ak., XXI, 14; Paris, PUF, 1986, p. 200.

[19] *Opus postumum*, Ak., XXII, 113; Paris, PUF, 1986, p. 344.

[20] Rudolf Carnap, „Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache" în *Erkenntnis*, 22, (1932).

Ayer[21], Hintikka[22], Norman Kemp Smith[23] etc.). Alții au considerat că se susține ideea că existența nu este predicat de ordinul unu, dar că poate fi predicat de ordinul doi (de exempu E. Morscher[24]). În acest fel Kant s-ar afla pe linia de gândire Frege - Russell și ar fi un premergător al interpretării existenței din logica modernă. Mai mult, tot dintr-un punct de vedere logic, demonstrația kantiană ar fi în acord și cu susținerea că existența este ceea ce afirmă cuantorul existențial (teza celebră a lui Quine[25]), caz în care existența este redundantă. În fine, alți interpreți au arătat că, de fapt, Kant susține teza că existența este predicat, dar un predicat special, un predicat cu anumite calificative, de exemplu predicat logic sau gramatical (Munitz[26], Shaffer[27]), predicat redundant (Hintikka), predicat transcendental (Miroiu[28]). În ce ne privește, credem că respingerea argumentului antologic de către Kant este defectuoasă, motiv pentru care acum vom prezenta principalele argumente și observații:

1. Distincția dintre predicat real și predicat logic este problematică. După Kant un predicat real este o determinare, iar determinarea este „un predicat care se adaugă la conceptul subiectului și

---

[21] Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Victor Gollancz, 1948, p. 43.

[22] Jaakko Hintikka, *Kant on Existence, Predication and the Ontological Argument* în S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 258-261.

[23] Norman Kemp Smith, *A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*, London, MacMillan, 1918, (repr. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1984), pp. 530-531.

[24] Edgar Morscher, „Was Existence ever a Predicate"? în *Grazer Philosophische Studien*, 25-26 (1985-1986), p. 279.

[25] Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, pp. 13 *sqq.*

[26] Milton Munitz, *The Mistery of Existence*, New York, Appelton Century Crofts, 1965, pp. 74-75.

[27] Jerome Shaffer, „Existence, Predication and the Ontological Argument" în *Mind* 1962, p. 309.

[28] Adrian Miroiu, *Ce nu e existența*, București, Șansa, 1994, p. 58 și *Id.*, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, București, All, 1993, pp. 173 *sqq.*

îl sporește. Ea nu trebuie deci să fie deja conținută în el" (A 598/B 626)[29]. Prin adăugare de noi determinații un concept devine complet determinat, adică nu i mai pot adăuga alte note. Prin determinarea completă ajungem la reprezentarea unui lucru individual. Din această perspectivă existența nu este predicat real pentru că nu este o determinație care să se adauge conceptului unui lucru. După cum am văzut mai sus, existența ține de intuiție, nu de concepte; un lucru existent este dat printr-o intuiție, nu printr-un concept sau prin determinarea unui concept.

În schimb, ca predicat logic poate servi orice, „chiar și subiectul poate deveni propriul lui predicat; căci logica face abstracție de orice conținut"(A 598/B 626)[30].

Constatăm că, de fapt, distincția dintre predicat logic și predicat real s-a estompat. Pentru a menține totuși distincția și pentru a valida astfel critica argumentului ontologic, Kant este forțat să recunoască o distincție absolută între planul logico-lingvistic (al predicatului logic) și planul metafizic (al predicatului real). Dar procedând în acest fel ar însemna că nu mai există corespondență între ideile noastre și lucruri, idee care este contrară spiritului demersului critic kantian (sau, cel puțin, așa cum rezultă el din *Critica rațiunii pure*).

2. Predicatele ca determinări, ca ceva ce se adaugă conceptului unui lucru și îl sporesc, sunt note ale conceptului și, în acest fel, este greu de înțeles de ce nu sunt și atribute (calități, proprietăți) ale obiectului.

3. Nu este deloc contradictoriu a susține teza că existența este predicat, ba chiar și predicat de ordinul unu, adică un predicat care se enunță despre indivizi. Acest fapt este în acord cu teoriile metafizice (elaborate, de exemplu, de N. Goodman ori de P. F. Strawson), dar și cu credințele naturale ale noastre, cei obișnuiți să avem de-a face cu obiecte individuale. De ce să nu considerăm că aceste obiecte au existență? În ce privește abordarea și demonstrația logică a acestei teze, sunt grăitoare demonstrațiile adepților logicilor libere de presupoziții existențiale, pentru care existența este predicat și, mai mult, este predicat al obiectelor individuale.

4. Faptul că respingerea argumentului ontologic eșuează nu echivalează cu afirmarea validității acestuia. Din punct de vedere

[29] *CRP*, Ak., III, 400; Iri, p. 459.

[30] *CRP*, AK., III, 401; Iri, p. 459.

logic, argumentul ontologic leibnizian (dar nu și varianta sa modală) nu se poate susține în logica standard de ordinul întâi, la fel cum este de fapt cazul cu oricare alt argument ontologic.

IV. După ce am văzut în prima parte principalele idei leibniziene legate de demonstrația argumentului ontologic, după ce am văzut în partea a doua critica argumentului ontologic efectuată de Kant, iar în partea a treia interpretarea și problemele pe care le ridică această critică, vom prezenta în această parte teza pe care vrem să o susținem în acest studiu, și anume că respingerea de către Kant a dovezii ontologice nu atinge substanța demonstrației elaborate de Leibniz. Teza noastră se bazează pe următoarele argumente:

1. După Kant existența (sau ființa, *Sein*) nu este predicat real. Dacă prin expresia „predicat real" înțelegem un predicat în sensul obișnuit al termenului, substanța demonstrației leibniziene rămâne în picioare, căci în varianta a patra a argumentului ontologic nu existența, ci existența necesară este predicat. Dacă prin predicat real înțelegem predicat de ordinul doi, și deci că teza kantiană este „existența nu este predicat de ordinul doi", atunci între cele două demonstrații nu există diferențe semnificative, căci ambele au consecința că existența este un predicat de ordinul unu, adică un predicat ce se atribuie obiectelor individuale. Dacă prin predicat real înțelegem un predicat special (adică fie predicat logico-gramatical, fie predicat redundant, fie predicat transcendental) atunci este evident că existența necesară este un astfel de predicat special, caz în care teza leibniziană rezistă.

2. Pentru Leibniz conceptul central în toate textele legate de o demonstrație a existenței lui Dumnezeu ca ființă necesară este posibilitatea, în timp ce pentru Kant conceptul central în jurul căruia este construită respingerea argumentului ontologic este existența (dacă avem în vedere existența ca o categorie a modalității) sau realitatea efectivă (dacă avem în vedere schema corespunzătoare existenței) adică actualitatea. Leibniz se centrează pe posibilitate și pe lumi posibile, Kant se concentrează asupra actualului și a lumii actuale. Dacă pentru Leibniz posibilitatea lui Dumnezeu implică esența lui Dumnezeu ce implică, la rândul ei, existența lui Dumnezeu (ba chiar mai mult, este o implicație bicondițională, adică este o echivalență între esența și existența lui Dumnezeu, în acord cu teza lui Toma d'Aquino), pentru Kant lucrurile nu stau deloc așa.

Kant consideră posibilitatea ca fiind ceea ce este în acord cu condițiile formale ale experienței, în timp ce actualitatea (*Wirklichkeit*) este ceea ce este în acord cu condițiile materiale ale experienței. Pentru ca ceva să existe, nu este suficient să aibă o esență, ci trebuie să fie dat în intuiția empirică, chiar dacă pentru a fi posibil este suficient, de exemplu, să fie necontradictoriu, cum susține și Leibniz. Diferența dintre cei doi este dată de înțelegerea diferită a existenței și, corelat cu ea, a posibilității. Dacă pentru Leibniz posibilitatea implică existența, pentru Kant este exact pe dos întrucât existența implică posibilitatea.

3. Leibniz este esențialist, adică admite esențe individule pentru a explica identitatea unui individ, lucru ce nu este admis de Kant, deși susține uneori că un concept necontradictoriu („figură închisă de două linii drepte") are realitate obiectivă și deci că este posibil ca obiect. Pentru Leibniz o figură închisă de două linii drepte, în cazul în care acceptăm că este posibilă, este existentă într-o lume posibilă. Diferența iese clar în evidență dacă ne gândim că pentru Kant acest obiect nu are existență în nici o lume și deci că, în acest sens, este un obiect imposibil.

4. Deși atât pentru Leibniz, cât și pentru Kant, posibilitatea este mai largă decât actualul, iar actualul este mai larg decât necesarul, Kant limitează de fapt posibilul la nivelul actualului, identificând (într-un anumit sens, desigur) actualul cu posibilul, prin faptul că nu admite ca existentă decât lumea actuală, care este pentru el singura (și probabil nu cea mai bună) lume posibilă. În schimb, este binecunoscută teoria leibniziană a lumii actuale ca cea mai bună dintre toate lumile posibile, adică dintr-o infinitate de lumi.

5. Ultimul argument, dintr-o serie desigur mai lungă, este că pentru Kant conceptul complet determinat nu implică existența obiectului, în timp ce pentru Leibniz un concept complet este conceptul unui obiect din lumea actuală, deci un concept al unui obiect care are existență efectivă.

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ÎN *ȘTIINȚA LOGICII* A LUI HEGEL

Ștefan VIANU

În prima parte din *Știința Logicii,* Hegel consacră un subcapitol celebrei critici kantiene a „argumentului ontologic". După cum vom vedea, Hegel nu-l urmează pe Kant în critica sa; el preia, e drept transformându-l, argumentul ontologic anselmian. „Elementul formal, logic, pentru care Kant a și atacat și repudiat argumentul lui Anselm, repudiere reluată după Kant de întreaga lume, constă în faptul că presupoziția acestuia este că unitatea ființei și a gândirii este cea mai desăvârșită"[1]. Aceasta presupoziție este cât se poate de adevărată, singura ei slăbiciune nefiind alta decât caracterul ei de ... presupoziție. Presupoziția este operația proprie intelectului (*Verstand);* Rațiunea (*Vernunft)* în schimb - singura care-l poate sesiza în mod adecvat pe Dumnezeu - nu pre-supune decât pentru a *pune,* pentru a *demonstra* noțiunile, principiile, în general toate adevărurile, pe care le recunoaște astfel ca fiind ale *sale.* „Conceptul, continuă Hegel, adevărata demonstrație, cerea ca înaintarea să nu se efectueze după modul propriu intelectului, ci să se arate din însăși natura gândirii că, luată pentru sine, ea se neagă pe sine însăși, că în ea rezidă determinația existenței însăși, adică să se arate că Gândirea[2] se determină pe sine însăși drept existență"[3]. Este exact ceea ce, preluând și totodată transformând argumentul anselmian, își propune Hegel să arate.

Vom vedea imediat *cum* face el acest lucru. Dar să vedem întâi cum rezumă și evaluează Hegel critica kantiană a argumentului ontologic. „Această critică, scrie Hegel, prin exemplul popular pe

[1] Cf. G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* vol. II, trad. de D.D. Roșca, Editura Academiei, 1964, p. 269.

[2] Adică Conceptul (nota noastră).

[3] Hegel, *op. cit.*, p. 269.

care l-a adus, a devenit în general plauzibilă; cine nu știe că o sută de taleri reali se deosebesc de o sută de taleri numai posibili? Deoarece, în exemplul acesta cu suta de taleri, această diferență iese în evidență, conceptul, adică natura determinată a conținutului ca simplă posibilitate, și ființa sunt diferite una de alta. *Deci* și conceptul de Dumnezeu diferă de ființa lui; și pe cât de puțin pot eu deduce din posibilitatea celor o suta de taleri realitatea lor, tot pe atât de puțin pot scoate din conceptul de Dumnezeu existența sa"[4]. Dar acest contraargument este, după cum observă Hegel, inconsistent, fiindcă aplică Infinitului însuși o distincție care nu poate avea sens decât în domeniul lucrurilor finite: „Acum, dacă în orice caz e just că conceptul se deosebește de ființă, și mai mult se deosebește Dumnezeu de cei o sută de taleri și de celelalte lucruri finite. Ține de *definiția lucrurilor mărginite* că în ele conceptul și realitatea, sufletul și corpul sunt separabile, că, prin aceasta, ele sunt pieritoare și muritoare. Definiția abstractă a lui Dumnezeu constă, dimpotrivă, tocmai în faptul că conceptul său și ființa sa sunt *neseparate si inseparabile*"[5].

Conceptul si ființa sau, mai degrabă, existența sunt inseparabile – și, totuși, distincte. Versiunea hegeliană a argumentului ontologic constă în a arăta cum Conceptul: Dumnezeu însuși, întrucât este Concept, își dă sieși, prin desfășurarea sa logică, existența. Este ceea ce ne propunem să arătăm în studiul de față.

•

Subiectul logicii hegeliene este Logosul divin ce se revelează în totalitatea determinărilor sale: „categoriile", rezultatul acestui proces fiind cunoașterea de sine a Ideii absolute. Aceasta nu este însă decât *Conceptul realizat și revenit la sine* în urma cufundării sale în lumea obiectivității.

În continuare vom arăta cum Conceptul își dă „existența" pentru a se realiza în „obiectivitate"; această „mișcare" a Conceptului nu este altceva, după cum o subliniază Hegel însuși, decât explicitarea, într-un limbaj speculativ, a argumentului ontologic tradițional ce-și propune să „dovedească" existența lui Dumnezeu plecând de la „conceptul" său.

---

[4] Cf. G.W.F. HEGEL, *Știința logicii*, trad. de D. D. Roșca, Ed. Academiei, București, 1966, p. 71

[5] *Ibid.*

„Trecerea" de la Concept la existența Conceptului nu rezultă însă, la Hegel, din demersul sufletului finit care vrea să se asigure de realitatea obiectului său infinit, ci este rezultatul mișcării imanente a Conceptului însuși. Această mișcare nu poate fi înțeleasă decât plecând de la „natura" Conceptului care își dă în mod liber existență „trecând" în obiectivitate. Vom arăta, așadar, mai întâi ce este Conceptul în Logica hegeliană și apoi cum se realizează el în „obiectivitate".

Conceptul hegelian este cu totul diferit de ceea ce filosofii moderni, de la Descartes la Kant, numesc cu acest nume. El nu are nimic de a face cu o reprezentare mentală. Conceptul este Dumnezeu însuși, întrucât este considerat în sine și pentru sine, independent de creație. În procesul autoconstituirii sale, Logosul divin se pune pe sine drept cel care este absolut *liber*, iar libertatea aparține în primul rând Conceptului considerat ca adevăr al „Esenței". Legea supremă a acesteia, legea cauzalității, stă încă sub semnul necesității: Esența nu parvine la deplina transparență, la deplina manifestare de sine. Numai Conceptul se manifestă pe sine în mod absolut – în aceasta constă libertatea sa.

Totuși, în măsura în care este „numai" Concept, Dumnezeu este încă „abstract". El nu cuprinde, în ciuda libertății și infinității sale, lumea inteligibilă concretă în totalitatea sa fiindcă nu și-a dat încă sieși existență. El va face acest lucru pornind de la sine. Dar, pentru a surprinde „legea" acestei mișcări, trebuie să studiem „natura" Conceptului în sine întrucât realizarea lui în obiectivitate nu este decât rezultatul dinamismului interior al Conceptului.

Conceptul, încă o dată, este absolut liber. Din acest motiv „alienarea" lui în obiectivitate nu va fi decât provizorie și va fi urmată de întoarcerea la sine a Conceptului ca Idee absolută. Hegel insistă asupra libertății Conceptului care se pune pe sine – *causa sui* – în deplină transparență. El *este* autorevelare: „În *Concept* s-a deschis, prin urmare, regnul *libertății*. Conceptul este ceea ce este liber, fiindcă *identitatea în sine și pentru sine*, care constituie necesitatea substanței, e totodată suprimată și *pusă*, și acest a fi pus (*Gesetztsein*), ca unul ce se raportează la sine, este tocmai această identitate. Obscuritatea substanțelor una pentru cealaltă care stau în raport de cauzalitate a dispărut, deoarece natura originară a subzistării lor prin ele însele a trecut în a fi pus, și prin aceasta ea și-a devenit sieși *claritate* transparentă. Lucrul (*Sache*) *originar* constă în faptul că el nu e decât *propria sa cauză*, și

aceasta este *Substanța liberată întru Concept*"[6]. Obscuritatea raportului cauzal-substanțial, care implică o relație de dependență (eventual reciprocă), deci de non-libertate, se transformă în claritatea raportului conceptual. Raportându-se numai *la sine*, Conceptul nu depinde de nimic: raportarea la sine este o cunoaștere și, totodată, o afirmare de sine. Acesta este sensul *libertății absolute*. Cu alte cuvinte, raportul substanțial este *deja* raportare la sine, care, considerată mai de aproape, se revelează a fi, în esența sa, *gândire*. Astfel se explică transformarea raportului substanțial în cel conceptual: „Raportul de substanțialitate, considerat absolut numai *în sine și pentru sine*, se conduce pe sine în opusul său, adică trece în *Concept*"[7].

Conceptul este Universalul. Desigur, nu universalul logicii *formale*, „universalul *abstract*, opus particularului și individualului"[8], ci Universalul concret, care *se determină* pe sine, cuprinzând Determinația sa *în* sine. „Universalul este Simplul, care e în același timp tocmai *ceea ce e mai bogat în sine însuși*, fiindcă este Conceptul. Universalul, prin urmare, este ... raportare simplă la sine însuși; el e numai *în sine*"[9]. Astfel Hegel se înscrie în tradiția *neoplatoniciană*. La Plotin, Universalul - Spiritul - se diferențiază în sine într-o Lume inteligibilă, în totalitatea Ideilor sau Formelor particulare: dat fiind că Spiritul *se* pune în aceste Forme, ele nu îi sunt inferioare, ci fiecare îl reflectă în propriul ei mod. Tot astfel, la Hegel: „Universalul este puterea *liberă*; el este el însuși și își întinde totodată stăpânirea peste al său alt ceva, dar nu ca ceva *violent*, ci dimpotrivă, sălășluind liniștit *la sine însuși* în al său alt ceva. După cum a fost numit liberă putere, tot așa ar putea fi numit *iubire liberă și nelimitată beatitudine*, fiindcă el este comportare a sa față de *ceea ce e distinct* de el numai ca *față de sine însuși*: în ceea ce e distinct, el a revenit la sine însuși"[10]. Această

[6] Ibid., pp. 578-579. Traducere ușor modificată. Ediția germană utilizată: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 251. *Gesetztsein* din textul german l-am redat prin „a fi pus", iar nu prin „mod afirmat" ca D. D. Rosca. În continuare voi indica paginile ediției românești, urmate de cele ale ediției germane.

[7] *Ibid.*, p. 578/250.

[8] *Ibid.*, p. 599/ 275.

[9] *Ibid.*, p. 599/275.

[10] *Ibid.*, p. 600-601/277.

diferențiere a Conceptului în sine însuși face posibilă „obiectivitatea", dar nu constituie încă *realizarea* sa în obiectivitate.

„Iubire liberă", „nelimitată beatitudine" - aceste formule ne sugerează că Hegel asumă, în Logica sa, teologia *creștină*, interpretând-o speculativ. Tradiția în care se plasează filosoful este cea a *misticii speculative neoplatoniciene* ai cărei reprezentanți eminenți sunt Johannes Scotus Eriugena și Meister Eckhart. Pentru acești teologi, Dumnezeu creează lumea *în sine* „înainte" de a o crea în afara sa. Creând Lumea inteligibilă, Dumnezeu se creează pe sine însuși, cum afirmă Eriugena în mod cât se poate de explicit. Dumnezeu-„Tatăl" iese din Nediferențierea sa primordială dând naștere Fiului care conține în sine întreaga Lume inteligibilă. La rândul lui, Hegel nu vrea să spună nimic altceva în textul său: „Universalul e deci totalitatea Conceptului, el este ceva concret, nu e ceva vid (*Leeres*), ci are *conținut* prin Conceptul său, un conținut în care el nu numai că se menține, ci care îi este propriu și imanent"[11]. Fiul, care conține în sine totalitatea Ideilor, este Particularul însuși în care Universalul se diferențiază pentru a se reflecta și a se sesiza pe sine în el. „Particularul este însuși Universalul, dar el este Diferența acestuia sau raportarea lui la un *alt ceva*, e reflectarea sau răsfrângerea lui spre în afară ... Universalul se determină *pe sine* și astfel el însuși este Particularul; Determinația este Diferența sa; el este distinct numai de sine însuși"[12]. Universalul nu este adevărat, un Dumnezeu *viu*, decât prin această autodiferențiere. Numai universalul abstract - Dumnezeu întrucât este obiectul intelectului finit (*Verstand*) - „plutește" deasupra și în afara particularului care, astfel, nu e decât particularul nepătruns de universalitate[13]. Prin autodiferențierea sa, Dumnezeu - Conceptul - schițează lumea ce urmează a fi creată în afara sa, rămânând, în același timp, în sine: Particularul (Fiul) face posibilă și rezumă,

[11] *Ibid.*, p. 601/277.

[12] *Ibid.*, p. 604/281.

[13] „Când spunem: *Dumnezeu*, n-am exprimat decât abstracția lui, sau: Dumnezeu-Tatăl, universalul, l-am enunțat numai potrivit finității. Infinitatea lui constă tocmai în faptul că el suprimă această formă a universalității abstracte, a modului-nemijlocit, prin ceea ce este pusă diferența, dar, de asemenea, lui Dumnezeu îi este propriu de a suprima această diferență. Cu aceasta abia este el Realitate veridică, Adevăr, Infinitate" (*Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1969, p. 453).

concentrând-o în sine, creația, el fiind totodată Cel prin care Universalul se iubește și se cunoaște pe sine. Textele din *Știința logicii* pot și trebuie să fie puse în paralel cu cele din *Filozofia religiei*: „În Ideea absolută, în elementul gândirii, Dumnezeu este acest Universal absolut concret, adică el se pune pe sine ca absolut, însă astfel încât acest altceva este îndată determinat nemijlocit ca însuși Dumnezeu, încât Diferența este nemijlocit *suprimată-păstrată* (*aufgehoben*) numai în chip ideal, ea nu dobândește forma exteriorității, și aceasta înseamnă tocmai că Diferitul trebuie să fie arătat *la și în Concept*"[14].

Determinându-se pe sine, Dumnezeu face posibilă, în „afara" sa, totalitatea determinațiilor. Sarcina Logicii este de a considera realizarea *formală* a Conceptului: întâi în sine, Conceptul *subiectiv*, apoi în obiectivitate, care nu este exterioară Conceptului. Sau, mai bine zis, dacă se poate vorbi de o exterioritate a obiectivității, această exterioritate nu este decât ideatică: este o „ieșire" ideală a Conceptului din sine, prin care el se realizează pentru a reveni la sine ca Idee absolută.

Până acum nu a fost studiată decât mișcarea Conceptului subiectiv, în sine, de altfel nu în mod complet. Să reluăm, deci, acest studiu până la „momentul" realizării Conceptului în obiectivitate.

Am văzut cum Universalul se determină pe sine fără a ieși din sine – ca Particular. Particularul manifestă Universalul la nivelul Universalului însuși; de aceea, cu toate că el este idealmente distinct de Universal, Particularul *nu* este *altceva* decât Universalul; el nu face decât să manifeste bogăția sa internă, conținutul său infinit. Însă particularitatea nu este încă pusă ca atare. Conceptul trebuie să se manifeste întâi *în sine* pentru a se putea realiza, într-un al doilea moment, în obiectivitate și, în sfârșit, după ce va fi devenit Idee, în exterioritatea naturii: „Particularul nu numai că *conține* în el Universalul, ci îl și înfățișează pe acesta *prin Determinarea sa*"[15]. Hegel reia, după cum am văzut, în expunerea Conceptului, învățătura teologiei speculative creștine: „Fiul" îl manifestă pe „Tată", iar în Fiu sunt conținute Ideile, Modelele „lucrurilor" particulare ce urmează a fi create. Dar, în măsura în care Tatăl se regăsește, se oglindește în Fiu, care-i este „egal", Fiul este el însuși pentru sine: el este Viața absolută care se reflectă în sine, și în acest sens este

[14] *Ibid.*, p. 453, traducere ușor modificată. Sublinierea ne aparține.

[15] *Id.*, *Știința logicii*, 603/280, traducere ușor modificată.

Singularitate: „Determinarea este în forma universalității unită cu aceasta, devenind un ce simplu: acest Universal determinat este Determinarea ce se raportează pe sine la sine însuși; prin urmare, Determinarea determinată... este pusă pentru sine (*für sich gesetzt*). Dar Determinarea ce se raportează pe sine la sine însăși este *Singularitate* (*Einzelheit*)"[16]. După cum, în dogmatica tradițională, Spiritul divin face legătura între Tată și Fiu, tot astfel Universalul și Particularul *se pun* ca fiind identici în Singular: „Conceptul este absolut *concretul*, deoarece unitatea negativă cu sine, faptul de a fi determinat în și pentru sine, care este Singularitatea, constituie însăși raportarea Conceptului la sine, Universalitatea"[17].

Acest paradox merită meditat: Conceptul pur este „absolut concretul" – și totodată, după cum am avut ocazia s-o spunem, el este încă „abstract". Abstract în măsura în care nu s-a realizat încă în obiectivitate, n-a creat în el însuși lumea inteligibilă pe care urmează s-o creeze în afara sa. Și, totuși, el este „concret" în măsura în care constituie miezul realului însuși. El nu este absolut deloc o reprezentare mintală, un semn al realului: „Conceptul este, dimpotrivă, Cel cu adevărat prim, iar lucrurile sunt ceea ce sunt prin activitatea Conceptului sălășluind în ele și revelându-se în ele"[18]. Deja J.S. Eriugena și Meister Eckhart au arătat că Dumnezeu este *și* imanent: el constituie esența *veritabilă* a lucrurilor în care „coboară" pentru a le menține în ființă. Deci el este abstract în măsura în care nu s-a realizat încă și concret în măsura în care este nucleul realității ce-l manifestă. Hegel își rezumă deosebit de clar poziția: „Nimic nu este mai obișnuit decât să auzi spunându-se că Conceptul este ceva *abstract*. Aceasta este just, pe de o parte, întrucât elementul său este gândirea în genere și nu sensibilul empiric, concret, pe de altă parte întrucât el nu este încă *Ideea*. În această măsură, Conceptul subiectiv este încă *formal*, totuși nicidecum în sensul că el ar trebui să aibă sau să primească vreodată un alt conținut decât pe sine însuși. - Fiind însăși Forma absolută, el este întreaga Determinație, însă așa cum ea este în adevărul ei. Așadar, cu toate că este abstract, el este Concretul, și anume Concretul deplin, Subiectul ca atare. Concretul absolut este Spiritul,

[16] *Ibid.*, p. 610/288, traducere modificată.

[17] *Id., Enciclopedia științelor filozofice I, Logica*, București, 1962, § 164, p. 293.

[18] *Ibid.*, § 163, p. 293.

– Conceptul, în măsura în care el *există* în calitate de Concept, deosebindu-se de obiectivitatea sa, care însă, cu toată deosebirea, *rămâne a sa*."[19]

Din acest punct de vedere – cel al idealismului autentic – gândirea nu reflectă realitatea vizibilă, ci o cuprinde: ea este sensul realității înseși. Nedepinzând de nimic, ea se raportează la sine; se gândește, cum spusese deja Aristotel, pe sine. Prin această raportare la sine, Conceptul, Universalul unit cu Particularul, este „singular". Acest lucru nu este sesizat de filosofia abstractă, raționalist-empiristă, pentru care realul este „dat" în primul rând în *percepție*, gândirea, cunoașterea nefiind decât una a „fenomenelor" percepute, a legilor lumii fenomenale. Filosofiei abstracte îi scapă faptul că această lume nu-și are sensul decât în *om*, a cărui esență – cum a arătat-o Meister Eckhart – este Divinul însuși: *Viața divină* ce se afirmă pe sine în actul gândirii: „Viața, Spiritul, Dumnezeu – Conceptul pur – nu le poate cuprinde abstracția, deoarece ea ține la distanță de produsele sale singularitatea, principiu al individualității și personalității, și nu ajunge astfel decât la generalități lipsite de viață și de spirit, incolore și goale"[20]. Gândirea abstractă ignoră cu desăvârșire atât individualitatea vie, ce scapă legilor și normelor sale (morale), cât și spiritul viu care cuprinde în sine toată realitatea; ea se raportează în primul rând la *lucruri*, și în această raportare exterioară constă adevărul însuși. Aproape întreaga teorie modernă a cunoașterii și logica ce-i corespunde sunt construite plecând de la această premisă.

Totuși „abstracția" nu este numai o eroare; ea își are locul în „economia" Conceptului. Momentele Conceptului, Universalul, Particularul, Singularul, care se întrepătrund în el și fac din Concept ceea ce este – Universalul concret –, sunt puse chiar de Concept ca *distincte*: astfel Conceptul face un prim pas către realizarea sa. Abstracția nu este, în acest caz, decât una din funcțiile Conceptului, ea este ținută sub control de el și nu domină gândirea, ca în cazul filosofiei abstracte: „Abstracția, care ca *suflet* al singularității e raportarea negativului la negativ, nu este întru nimic exterioară Universalului și Particularului, ci le este imanentă, și prin aceasta ele sunt ceva concret, singular. Singularitatea este însă, ca această negativitate, Determinația determinată, e *diferențierea* ca atare;

[19] *Ibid.*, § 164, p. 294.

[20] *Id.*, *Știința logicii*, p. 617/297.

prin această reflectare în sine a diferenței, aceasta devine o diferență închegată, fermă; determinarea particularului nu se face decât prin singularitate, fiindcă *ea* este abstracția care, de-acum tocmai ca Singularitate, este *abstracția afirmată*"[21]. Singularitatea exprimă nu numai plenitudinea Conceptului ce se cunoaște pe sine și se pune ca esența oricărei (viitoare) realități; ea este totodată *principiul separării*, fără de care nimic n-ar putea *exista*. „Singularitatea, scrie Hegel, nu e în sine numai întoarcerea Conceptului în sine însuși, ci este nemijlocita lui pierdere. Datorită Singularității, după cum el este *în sine* în ea, tot astfel el *iese din sine* și intră în realitate"[22]. Nu este vorba - acest lucru reiese de altfel din tot ce am spus până acum - de intrarea *efectivă* în realitatea exterioară (a naturii, a istoriei), ci de *principiul* realității, individualul pus ca un „acesta" separat de „aceștia": concentrat în sine însuși, el este în sine și (numai) pentru sine: „Individul este, ca negativitate ce se raportează pe sine la sine, nemijlocită identitate a negativului cu sine; el e *ființare pentru sine* (...) (El) este *abstracția afirmată*"[23]. Abstracția - separarea - este „afirmată" ca unul dintre principiile realității, a cărei esență este Conceptul însuși. El nu unifică numai toate lucrurile în sine, nu este numai principiul „simpatiei universale", ci pune diferența, sau „diferiții" *ca* diferiți[24], *ca* izolați, dat fiind că această „negativitate" a separării este unul din momentele realității înseși. Abstracția este opera Conceptului; de aceea indivizii („aceștia") sunt, în izolarea lor, pătrunși de universalitate: eul particular, care nu vrea să fie decât „eu", are, în modul negației, o dimensiune universală.

---

[21] *Ibid.*, p. 619/ 299, traducere ușor modificată.

[22] *Ibid.*, p. 619/299, traducere modificată. Traducerea lui D.D. Roșca ni se pare aici incomprehensibilă. Iată textul original: „Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust. Durch die Einzelheit, wie er darin in sich ist, wird er ausser sich und tritt in die Wirklichkeit."

[23] *Ibid.*, pp. 619-620/299-300.

[24] „Această acțiune de a abstractiza individualul este ca reflectare a Diferenței în sine, în primul rând o afirmare a diferiților ca *ceea ce este de sine stătător* reflectat în sine... *Singularitatea* care se afirmă pe sine ca determinată nu se afirmă pe sine printr-o diferență exterioară, ci în diferența conceptuală; ea exclude prin urmare *Universalul* din sine, dar, întrucât acesta este un moment al ei însăși, el se raportează la ea în chip tot atât de esențial" (*Ibid.*, pp. 620-621/300-301, traducere ușor modificată).

Punând „momentul" singularității de sine stătător, Conceptul *se neagă* - în mod liber - pe sine: „Conceptul, întrucât e această relație între determinațiile sale *de sine stătătoare*, s-a pierdut pe sine, fiindcă în felul acesta el nu mai este *unitatea pusă* a lor și nici ele nu mai sunt *momente* ale lui, manifestare (*Schein*) a lui, ci au subzistența în sine și pentru sine"[25]. În această punere a determinațiilor sale ca distincte constă *diviziunea originară* (*Ur-teil*) a Conceptului, pe care limbile negermanice o numesc „judecată"[26]: „Judecata este *Determinația pusă* a Conceptului de la (*am*) el însuși ... Conceptul este tocmai această abstractizare; așezarea față în față a determinațiilor sale este propria sa determinare. *Judecata* este această afirmare a conceptelor determinate prin Conceptul însuși"[27]. Conceptul (divin) se anihilează, se fărâmițează în concepte determinate ce constituie elementele discursului uman. Posibilitatea judecății ca legătură între concepte - judecata în sensul obișnuit al cuvântului - constă în Diviziunea originară (*Urteil*) a Conceptului, diviziune prin care acesta se realizează, sensul „realității" fiind, după Hegel, „intrarea în *existență* (*Dasein*) ca ființă determinată"[28]. Conceptul se descompune pentru a livra gândirii finite elementele judecății, iar judecățile se combină la rândul lor pentru a constitui „silogismul". Acesta este, în fine, instrumentul („formal") al discursului „științific-obiectiv" al cărui fir conducător este lumea existentă.

Rezultatul acestui proces, în virtutea căruia desfășurarea silogismelor dă naștere obiectivității (Conceptului), este descris de Hegel în felul următor: „Expunerea *Conceptului* și a întregului parcurs prin care el s-a determinat pe sine să devină *obiectivitate*, pe care am încheiat-o tocmai acum, privește obiectul esențial al argumentului (ontologic), adică *conexiunea dintre Concept și ființa determinată*. Ca negativitate absolut identică cu sine, Conceptul este ceea ce se determină pe sine însuși; am notat că deja, întrucât se decide, în Singularitate, a deveni *judecată*, el se pune pe sine ca ceva real (*als Reales*), ca ființare (*Seiendes*); această realitate încă abstractă se desăvârșește în *obiectivitate*"[29]. Altfel spus,

[25] *Ibid.*, p. 621/301, traducere modificată.

[26] Evident că sensul acestui concept nu mai reiese deloc în traducere.

[27] *Ibid.*, p. 621/301.

[28] *Ibid.*, p. 621/302.

[29] *Ibid.*, p. 707/403, traducere parțial modificată.

Conceptul divin nu rămâne închis în el însuși, ci se manifestă în „lucrările" sale, în lumea „obiectivă". El își desfășoară conținutul ieșind din sine: în mod ideal, în calitate de Concept pur ce se realizează în obiectivitate; în mod real, ca Idee absolută (Conceptul revenit la sine), care se „decide" să se alieneze în exterioritatea *naturii*, pentru a reveni la sine, prin istorie (natura transformată), ca Spirit absolut[50]. Hegel se înscrie, după cum am mai avut ocazia s-o spunem, în lunga tradiție a creștinismului neoplatonician: „Dumnezeu ca Dumnezeu viu și în măsură și mai mare ca Spirit absolut, e cunoscut numai în *acțiunea* lui. De timpuriu omul a fost destinat să-l cunoască în *lucrările* lui; numai din acestea pot rezulta *determinațiile* care se numesc *proprietățile* lui, precum în acestea este conținută și *Ființa* lui. În felul acesta, cunoașterea conceptuală a *lucrării* lui, adică a lui însuși, sesizează *Conceptul* lui Dumnezeu în *Ființa* lui și Ființa lui în Conceptul lui"[51]. Contrar unei anumite tradiții apofatice, care insistă pe transcendența „Neantului" divin, Hegel arată că Dumnezeu se comunică *el însuși* în „lucrările" sale, că nu rămâne exterior acestor lucrări, și că poate, în fine, fi cunoscut *el însuși* în aceste lucrări. Avem de-a face, deja în *Știința logicii*, cu ideea *întrupării*, chiar dacă aici nu poate fi vorba, ca să spunem așa, decât de o întrupare ideală. În sfârșit, Conceptul este ca *Spirit absolut* cel care iese din sine *pentru* a reveni la sine (ca Idee absolută): el este Spirit absolut în potență, nu încă în mod deplin - după cum Spiritul absolut nu va fi altceva decât *Conceptul* deplin realizat.

Această „desfășurare logică" a Conceptului este chiar „trecerea de la conceptul lui Dumnezeu la existența lui", considerată în modul cel mai general și speculativ, conformă logicii Conceptului însuși, iar nu conform gândirii finite, care nu poate oferi decât „argumente" neconvingătoare. Un ultim citat ne-ar putea servi drept concluzie: „Despre Concept, scrie Hegel, s-a arătat mai întâi că se determină pe sine a deveni *obiectivitate*. Este de la sine înțeles că această din urmă trecere, conform determinației ei, e totuna cu ceea ce altădată, în metafizică, se prezintă și ca *concluzie*, adică de la *Conceptul divin* la *existența lui*, sau cu așa-zisul *argument ontologic*

[50] Din acest proces, studiul nostru nu consideră decât prima etapă, cea a realizării Conceptului în obiectivitate.

[51] *Ibid.*, pp. 707-708/404, traducere ușor modificată.

al existenței lui Dumnezeu"[32]. Așadar ipoteza noastră se verifica întru totul. Numai in cadrul Logicii metafizice, iar nu cu instrumentele pe care le oferă logica formală, poate fi înțeleasă trecerea de la Concept la existență, în sensul pe care am încercat să-l explicităm.

[32] *Ibid.*, p. 706/402.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ÎN FILOSOFIA LUI C. NOICA. REFLECȚII PRELIMINARE

Dragoș POPESCU

Premise hegeliene

Nu toate problemele care ocupă, în diferite împrejurări, un spațiu privilegiat în teritoriul rezervat reflecției filosofice au aceeași greutate într-un interval de timp considerabil, un interval de timp suficient pentru a lăsa să se întrevadă cât de rodnică este ideea pusă în joc. La vremea evaluărilor însă, se petrece un fenomen interesant, o anumită nivelare, care, de obicei, este rezultatul sforțărilor cercetătorului de a fi cât mai detașat față de obiectul său de studiu, de a proceda, pe cât se poate, *științific*. Problema devine, prin această obiectivizare, o piesă moartă a unei colecții venerabile, cu cât mai venerabilă, cu atât mai rezervată unor interpretări erudite, din ce în ce mai specializate, mai îndepărtate de interesul general din care a izvorât inițial. Acest fenomen s-a petrecut oarecum și cu problema care a prilejuit formularea argumentului ontologic. La Anselm, într-adevăr, era vorba de a găsi un procedeu, cât se poate de constrângător din punctul de vedere al gândirii și numai al ei, pentru acceptarea existenței lui Dumnezeu. Astăzi, interesul se îndreaptă mai degrabă asupra coeziunii interne a elementelor de bază ale argumentului. Desigur, faptul se datorează lui Kant. În urma criticii sale, scopul, față de care argumentul era un simplu instrument, a rămas separat de structura instrumentului însuși, care a continuat să fascineze mai departe. Dar separația amintită modifică radical atitudinea noastră cu privire la acest produs, poate cel mai propriu, al filosofiei. Dacă nu își poate îndeplini scopul pentru care a fost creat, oricât de bine realizat ar fi el, argumentul rămâne într-o mare măsură inutil.

După cum se știe, ca urmare a șocului criticii kantiene, Hegel a fost autorul unei încercări de reabilitare care a rămas în mare

parte fără urmările sperate. Strategia hegeliană nu este simplă; poate că acesta a și fost motivul pentru care rezultatele au fost sub așteptări. Ne vom opri, totuși, asupra ei în cele ce urmează întrucât este cea mai apropiată de încercarea lui Constantin Noica în direcția restaurării demnității *filosofice* a argumentului ontologic. Pentru Hegel, argumentul ontologic nu este o piesă disparată dintr-un set cu părți autonome, funcționând oarecum independent, ci un element care își îndeplinește funcția numai împreună cu celelalte. Aceasta este numită în mod clar: „*Al treilea* obiect al rațiunii (...), care trebuie cunoscut, adică *determinat în termeni de gândire*"[1]. Faptul că *trebuie cunoscut* acest al treilea obiect al rațiunii (Dumnezeu) restabilește scopul demersului laolaltă cu activitatea pură de demonstrare. Faptul că obiectul este al *rațiunii* este cât se poate de important: el este rezultatul unei unificări a unor momente care nu au, ca momente, statut de sine stătător. Care sunt însă aceste momente? *Identitatea* sau identificarea pe care intelectul, nu rațiunea, o stabilește între obiectul de cunoscut (Dumnezeu) și determinațiile care i se atribuie; limitativă ca activitate în general (*omne determinatio est negatio*), ea nu va putea să limiteze în acest caz, Dumnezeu ca realitate, chiar ca realitate cuprinzând toate realitățile, fiind, așadar, considerat aici ca *nedeterminat*. Nedeterminarea, lipsa oricărei limitări interne a lui Dumnezeu transferat în planul gândirii, este, totuși, ca determinare abstractă, *ființarea*, al doilea moment. Este de remarcat că cele două momente nu sunt independente: identitatea conduce la ființare, ființarea presupune identitatea.

Ele vor fi unite, iar unificarea „admite *două căi* sau forme, și anume se poate pleca de la *ființă* și trece de aici la *abstractul gândirii*, sau, invers, trecerea poate fi făcută de la *abstract* la *ființă*"[2]. A doua cale este, propriu-zis, argumentul ontologic. Pentru Hegel, așadar, nu se pune problema de a-l examina de sine stătător. Totuși, faptul a avut loc, și aceasta în virtutea unei necesități interne a gândirii, care este activă, și a cărei activitate elimină treptat toate limitările de natură sensibilă sau intelectuală. Avertismentul kantian că trecerea dincolo de aceste limitări este o aventură fără urmări pentru cunoaștere era, cum se știe, chiar și pentru el, o barieră destul de slabă contra unei înclinații naturale. Hegel este

[1] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Partea întâi, Logica*, § 49, București, Editura Humanitas, 1995, p. 114.

[2] *Ibid.*, § 50, p. 114.

însă foarte ferm: „*Ridicarea* gândirii deasupra sensibilului, *trecerea* acesteia *dincolo* de finit către infinit, *saltul* care e făcut în suprasensibil prin ruperea șirurilor sensibilului, toate acestea sunt gândirea însăși; această trecere este *numai gândire*. A pretinde că această trecere nu trebuie făcută înseamnă a susține că nu trebuie să gândim. Animalele, este adevărat, nu fac această trecere; *ele* rămân la senzație și intuiție, de aceea ele nu au religie"[3]. Pe de altă parte, saltul în suprasensibil nu este acceptabil pentru Hegel în forma *deducției*. Ea este un procedeu intelectual din care este eliminat momentul negativ. În cazul argumentului ontologic, momentul negativ ține de natura *conceptului* de Dumnezeu. Cum se știe, Hegel denumește barbarie considerarea de către Kant a celor o sută de taleri drept concept, barbarie în sensul că exemplul este rău ales: orice concept particular presupune o separare între ființa sa în fapt (*Dasein*) și concept. Dumnezeu nu este un astfel de concept. De fapt, în acest caz, o „unitate a conceptului și a ființei este ceea ce constituie conceptul de Dumnezeu"[4]. Cu alte cuvinte, spre deosebire de cei o sută de taleri, care rămân mereu o reprezentare, Dumnezeu este gândire. Ființa, din această perspectivă, nu mai are același statut ca ființa celor o sută de taleri. A nu avea o sută de taleri decât în gând e foarte important din punctul de vedere al stării materiale, dar deoarece Dumnezeu nu este o reprezentare, ci un gând, faptul ființării sale în termenii reprezentării este insignifiant. Trecând în reprezentare, ființa devine existență sensibilă, exterioară, un mod impropriu de a vorbi despre Dumnezeu.

Argumentul ontologic în forma clasică, deductivă, nu este pentru Hegel nici corect, nici de mare folos. Dacă deducția pornește de la ceva ferm, în acest caz nu poate găsi nimic ferm. Argumentul ontologic este, mai degrabă, o *evidență*, dar una a gândirii, nu a reprezentării. Nu are deci *nevoie* de o evidență suplimentară, de altă natură, *exterioară*. Dacă se acceptă faptul că o primă formulare a acestui argument este cea parmenidiană, atunci această formulare este mai potrivită decât cea clasică, deductivă: „... căci este tot una a gândi și a fi"[5] și „nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile

[3] *Ibid.*, § 50, p. 115.

[4] *Ibid.*, § 51, p. 119.

[5] Parmenide, *Fragmente*, B 3, în *Filosofia greacă până la Platon*, I/2, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1979, p. 232.

ce nu sunt; ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare"[6]. La Parmenide, dacă e vorba despre un argument, el se îndreaptă tocmai împotriva trecerii de la reprezentare la gândire, cu păstrarea condițiilor reprezentării.

Poziția hegeliană schițată mai sus privește contextul în care apare și structura sub care apare argumentul ontologic. Nu trebuie uitat aici un alt aspect, fără de care cele două rămân, totuși, prea puțin legate între ele: suntem în plin proces, nici o clipă activitatea gândirii nu încetează. Fixând determinațiile sale, gândirea va ajunge tocmai la acea formă deductivă care trebuie evitată. Este deci necesar să fie precizată natura mișcării înăuntrul căreia ne găsim, o mișcare pe care o putem înțelege ca fiind permanentă, fiindcă, așa cum am văzut mai sus, nu putem să nu gândim. Hegel are grijă să prezinte această mișcare: „actul liber al gândirii stă în a te așeza pe poziția în care gândirea este pentru sine și își produce și dă ea însăși *obiectul său.* Mai departe, punctul de vedere care apare astfel ca *nemijlocit* trebuie să devină, în cursul științei, *rezultat* al ei, și anume rezultat ultim, în care ea își atinge din nou punctul de plecare și se reîntoarce în sine. (...) filosofia se prezintă ca un cerc ce se întoarce în sine, care nu are început în sensul celorlalte științe, așa încât începutul nu există decât pentru subiectul care s-a hotărât să filosofeze și nu pentru știința ca atare."[7] Deși cât se poate de sugestivă, această imagine a cercului are marea deficiență că este o imagine, o reprezentare. Hegel pare a-și da seama de acest fapt, dar complică și mai mult lucrurile când vorbește despre un „cerc de cercuri" (cf. § 15), exprimare neintuitivă, întrucât filosofia este o cunoaștere prin concepte, totuși confuză pentru cineva nefamiliarizat deja cu maniera sa de expunere. (Acest „cineva" este tocmai „subiectul care s-a hotărât să filosofeze", confuzia în care se găsește fiind, deocamdată, inevitabilă pentru el. Motiv pentru care, în numeroase împrejurări, dar mai ales la începutul lucrărilor sale, Hegel vorbește despre imposibilitatea unei introduceri care să fie diferită de expunerea propriu-zisă a materiei care urmează.)

Spațialitatea acestei mișcări circulare trebuie eliminată din capul locului. E inutil să încercăm să vedem în ea ceva asemănător mișcării fizicale. Însă despre temporalitatea ei s-au făcut unele observații interesante. Ne vom opri pentru câteva momente asupra

[6] *Id., Fragmente*, B 7, p. 235.

[7] *Ibid.*, § 17, p. 53.

lor. Deși întârzie trecerea la materia propriu-zisă a acestui studiu, sunt de folos pentru o înțelegere cât mai fidelă a contribuției lui Noica, care este înrudită cu cea hegeliană. Așa cum s-a văzut mai sus, argumentul ontologic nu este acceptat în formă deductivă. Cum anume vom înțelege însă atunci forma propusă? Alexandre Kojève ne furnizează o cale de interpretare pornind de la identificarea Conceptului (*Begriff*) hegelian cu timpul[8]. Pentru el această identificare este un eveniment filosofic excepțional. Kojève consideră ca scop principal al reformei hegeliene înțelegerea fenomenului istoriei. Acest scop vast duce la reevaluarea unor teme clasice. Astfel: „il n'y a de Temps naturel, cosmique; il n'y a Temps que dans la mesure où il y a *Histoire*, c'est-a-dire existence *humaine*, c'est-a-dire *existence parlante*"[9]. Nu este numai o îndepărtare de estetica transcendentală kantiană, ci și de o întreagă tradiție venind din antichitate. Totuși, nu se poate nega: kantianismul este prezent undeva aici. Timpul era la Kant intuiția simțului *intern*. *Linia* prin care ne reprezentăm timpul la Kant nu este însă *istorie*, ci numai *posibilitatea* evenimentelor care, la limită, pot să lipsească; însă, pentru Hegel, „*Geist ist Zeit*". Spiritul nu este o simplă intuiție pură *a priori*, conținutul nu poate fi niciodată eliminat din conceptul său, după cum nu este nici simplă exterioritate. El nu este în relație cu altceva decât cu sine, ceea ce este de demonstrat și demonstrația nu diferă[10]. Această unitate dintre *terminus a quo* și *terminus ad quem* este Conceptul, „ce qui reste du réel après que celui-ci (omul – n.n. D. P.) a sombré dans le Temps"[11]. Circularitatea aceasta, care înlocuiește liniaritatea deductivă clasică, este garanția libertății umane, abolirea finității pe planul Spiritului.

Contextul tematic al argumentului ontologic la Noica

După acest excurs hegelian, rămâne de văzut dacă perspectiva filosofică schițată poate fi regăsită la Noica. Avem de examinat

[8] Cf. Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968, p. 365.

[9] *Ibid.*, p. 366. Kojève scoate în evidență faptul că afirmația radicală a lui Hegel nu pare a fi valabilă peste tot. Problema trece dincolo de interesul nostru, deși merită o analiză atentă.

[10] Cf. Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986, p. 152.

[11] *Ibid.*, p. 153.

următoarele probleme: statutul rațiunii în filosofia lui Noica, valoarea deducției pentru argumentarea filosofică, tema circularității și temporalitatea. Prin clarificarea poziției sale în aceste trei angajamente ontologice fundamentale vom putea surprinde semnificația argumentului ontologic în filosofia sa.

Teoria facultăților de cunoaștere, piesă de bază a filosofiei idealiste germane, a fost preluată de filosoful român ca un de la sine înțeles al propriei gândiri. Totuși, Noica face multe observații privind statutul fiecărei facultăți a gândirii, îndepărtându-se mult de punctul de vedere clasic kantian. Prilejul reconsiderării viziunii kantiene îl oferă „transcrierea" sistemului categoriilor în propriii termeni: devenirea, devenirea întru ființă, ființa. Analiza acestei „transcrieri" depășește scopul pe care ni l-am propus și n-o vom discuta, dar implică unele considerații cu privire la raporturile dintre rațiune și intelect. Noica evidențiază probleme, relevate încă de Hegel, pe care le ridică expunerea kantiană[12]. Încercarea de a le rezolva duce la formularea unei definiții proprii a rațiunii: „reflectarea în spirit a devenirii întru ființă, așadar *conștiința* devenirii întru ființă. Așa cum spune Kant despre unitatea sintetică originară cum că ar fi intelectul însuși – conștiința aceasta *este rațiunea însăși*"[13]. Rațiunea, în calitate de conștiință a devenirii întru ființă, poate fi privită din perspectivă intelectuală, iar rezultatul îi apare lui Noica ca fiind deducția categoriilor, în varianta originară, kantiană, în care intelectul este autonom, sau în propria variantă, în care intelectul este moment, așa cum am văzut că era și la Hegel. Perspectiva intelectului este limitativă, *discriminativă*[14]. Categoriile sunt rezultatul unei fragmentări la care intelectul supune continuitatea rațională, iar unitatea sintetică kantiană are o expresie rațională, pe care nu o vom denumi, în manieră hegeliană, „mai înaltă", deoarece ontologia lui Noica împiedică această exprimare, dar căreia i s-ar putea da totuși calificativul de *prius* în raport cu expresia intelectuală. Procesul, fiindcă avem de-a face cu un proces aici, este descris de autor sugestiv: *„Este ca și cum rațiunea, răsfrântă în intelect, ar tinde singură să se regăsească, ... ca rațiune"* (sublinierea

[12] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. I, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 49.

[13] *Ibid.*, pp. 60-61.

[14] *Ibid.*, p. 61.

aparține autorului)[15]. Analogia cu situația observată la Hegel este vizibilă. După regăsirea rațiunii prin examinarea produselor intelectului, drumul rațiunii abia începe. Ca și la Hegel, vom întâlni mersul *dialectic* al rațiunii. Noica subliniază că propria dialectică nu este aceeași cu cea hegeliană. Rațiunea este una, însă ea poate admite dialectici diferite, motiv pentru care la Hegel nu este vorba de o eroare[16], ci despre o interpretare insuficientă a termenilor dialecticii clasice: teza, antiteza și sinteza. Noica recunoaște preferința lui Hegel pentru alte denumiri[17]; oricum, momentele anterioare sintezei o lasă pe aceasta *neutră* în raport cu ele. Neutralitatea dialecticii hegeliene este rezultatul unei contaminări între rațiunea filosofică și rațiunea științifică a secolului al XIX-lea[18], aceasta din urmă, ca facultate deliberativă, fiind descrisă mai degrabă ca o formă de intelect. Vinovată de „monstruozitatea" ce i-a fost reproșată nu este construcția Logicii hegeliene, formalul ei, ci doar neutralitatea acestui formal. Termenii acestei logici par mai mult concepte intelectuale, dialectica lor este liniară, în sensul că nu par atât momente (ceea ce și sunt), cât concepte pur și simplu, ale căror legături cu întregul nu sunt vizibile mereu. Aceste observații ale lui Noica sunt dintre cele mai prețioase dacă e vorba să înțelegem fidel scopul cel mai adânc al filosofiei sale: restabilirea raționalității filosofiei, căreia Hegel i-a adus atât măreție, cât și decădere.

Dar ce structură are rațiunea în dialectica lui Noica? Schema dialecticii sale o revelă: *temă, antitemă, teză, tema regăsită.* Patru termeni în loc de trei, tocmai pentru a elimina definitiv impresia de liniar pe care o lasă triada hegeliană. Desigur, tema regăsită nu este exact tema, primul moment al schemei; nu întâlnim în schemă termenul de sinteză, ne rămâne să vedem unde are loc aceasta, căci fără momentul sintezei, numit așa sau altfel, nu poate

[15] *Ibid.*, p. 63.

[16] Cf. *op. cit.*, p. 114: „În definitiv, am gândit tot timpul în marginea lui (a lui Hegel – n. n. D. P.); de la el am putut lua înțelesul rațiunii dincolo de intelect și cu el însuși am putut de câteva ori ilustra întemeierea exercițiului dialectic, altul decât al lui."

[17] *Ibid.*, p. 75. Cf. și *Devenirea întru ființă*, vol II, p. 169, p. 5 în numerotarea paralelă; în continuare trimiterile la această numerotare vor fi făcute în paranteză.

[18] *Ibid.*, p. 110.

fi vorba despre o dialectică. Iată descrierea făcută de Noica pornind de la ființă, care era punctul de plecare în logica hegeliană: „Ființa este pentru rațiune o temă, care își ridică împotrivă-i o antitemă, devenirea[19], pentru a ieși abia din înfruntarea aceasta ca o adevărată teză, 'devenirea întru ființă'. *Ceea ce pui (teza) este la urmă*, - iată cum apare dialectica de aci. Iar teza aceasta, afirmată acum la capăt ca și o sinteză, nu mai apare ca sinteza hegeliană, *neutră* între o teză și o antiteză, aufgehoben amândouă"[20]. Reforma lui Noica este, într-adevăr, justificată, căci punerea (*Setzung*) tezei poate da impresia unui act arbitrar, de factură intelectuală. În realitate, lucrurile nu stăteau chiar așa, căci, după cum am văzut, gândirea își *produce* obiectul, iar producerea obiectului gândirii reprezentase și ea obiect de analiză la timpul ei. Procedura fusese preluată de Hegel de la Fichte și era, pe atunci, oarecum de la sine înțeleasă, deși niciodată nu i-a fost negată obscuritatea întemeierii[21]. Era speculativă, prin însuși acest fapt dificil de înțeles, întrucât intelectul are tendința să intervină și să clarifice chiar în momentul în care n-ar trebui s-o facă. Prin înlocuirea theticului cu tematicul, Noica evită posibilitatea interpretării intelectuale a unui moment în care rațiunea este în activitatea sa cea mai proprie. Teza este părăsită, gândirea este preocupată mai ales de sinteză, tema nu; „theticul e 'istoric' - în înțelesul *obișnuit* de istoric"[22]. Istoricitatea, care, cum am văzut, era la Hegel domeniul existenței umane, în cele din urmă al libertății, nu mai are pentru Noica aceeași valoare. Tematicul nu mai este părăsit, istoria văzută liniar este situația în care el devine thetic. Prin tematic, Noica reia mai consecvent descrierea hegeliană a filosofiei ca un cerc de cercuri[23]. Istoria liniară nu ține de domeniul rațiunii, care este conștiința devenirii

---

[19] E locul pentru o observație: la Noica avem devenirea ca antitemă, *nu* nimicul, ca la Hegel, unde devenirea era prima sinteză, nu o antiteză. Noica observă în altă parte că antiteza ființei este la Hegel nimicul tocmai datorită neutralității dialecticii sale. Devenirea nu este un produs, ci originară, ca și ființa căreia i se opune.

[20] *Ibid.*, pp. 75-76.

[21] Autorul *Doctrinei Științei* este cu totul conștient de dificultățile pe care înțelegerea acestei proceduri le pune cititorului (cf. J. G. Fichte, *Doctrina Științei*, București, Humanitas, 1995, p. 11).

[22] *Ibid.*, p. 77.

[23] Cf. *op. cit.* p. 78.

întru ființă, ci este o simplă devenire care se pierde, o succesiune moartă de evenimente. În acest fel este înlăturată impresia că, după ce a ajuns la capătul drumului, gândirii nu îi mai rămâne nimic de făcut. Nu există, la Noica, un capăt al drumului.

Care este însă valoarea procedeului deductiv din perspectiva acestei concepții dinamice cu privire la raționalitatea demersului filosofic?[24] Ea este cel mai bine pusă în evidență de însăși *deducția* categoriilor întreprinsă de Noica. Ne vom referi, pe scurt, la ea, precum și la unele considerații ale filosofului privind valoarea deducției ca procedeu în sine. Ca și mai sus, vom vedea că nici această reluare a deducției originare kantiene, expresie a nemulțumirii față de modul cum a fost ea întreprinsă de către autorul *Criticii rațiunii pure,* nu este o noutate. Fichte își declara intenția de a expune mai potrivit idealismul kantian încă din timpul vieții lui Kant. S-a spus chiar că realizarea unei deducții satisfăcătoare a acestor categorii a fost substanța întregului idealism german.

Deducția categoriilor este punctul de rezistență al criticismului, ca filosofie a lui *„quid juris"*[25]. O revizuire a ei este o propunere temerară, Noica exprimă o „sfială" față de întreprinderea sa, dar, totodată, și o obligație de a o îndeplini. El numește apoi cei doi pași ai deducției: „deducția metafizică" (calificare considerată de filosoful român cam improprie, fiind mai mult o constatare a unei stări de fapt), prin care Kant identifică, cu ajutorul „firului conducător" reprezentat de tabla judecăților, funcțiunile intelectului, și deducția transcendentală, adevărata justificare, pornind de la principiu, a unei stări de fapt constatate prin deducția metafizică. Principiul (unitatea sintetică a apercepției) nu poate să ne spună și *de ce* avem aceste categorii și tocmai pe ele, de unde rezultă că deducția e incompletă. „O deducție presupune un întreg, deci sistem, nu doar condiții de principiu."[26] Iată cum caracterizează Noica întreaga deducție kantiană: „Deducția metafizică *era* operantă, dădea categoriile, dar nu era deducție; cea transcendentală este, în intenția ei, deducție, dar nu e operantă, nu dă efectiv categoriile"[27].

[24] Relevanța acestei chestiuni în contextul unei discuții asupra dovezii lui Dumnezeu este impusă de faptul că, în varianta sa clasică, argumentului ontologic îi era subliniat ca notă distinctivă a raționalității sale tocmai caracterul deductiv, faptul că e un proces cu început și sfârșit clar delimitate.

[25] *Ibid.*, p. 57.

[26] *Ibid.*, p. 59.

[27] *Ibid.*, p. 60.

I s-ar putea obiecta totuși lui Noica faptul că are un concept al deducției prea tare. O definiție a deducției dată de un logician: *„Deducția este derivarea riguroasă a unei propoziții (*numită *concluzie) din alte propoziții date (*numite *premise)"*[28] (sublinierile autorului) nu implică și necesitatea justificării premiselor, ci doar rigoarea procedeului. În plus, avem de-a face cu *propoziții,* de unde caracterul formal al procedeului[29]. Pe de altă parte, trebuie remarcat și faptul că, la rândul lor, premisele trebuie derivate și ele din ceva și că, în cele din urmă, regresul pe firul procesului de derivare trebuie oprit și fundat pe ceva, desigur, nu pe inducție, întrucât categoriile nu pot fi dobândite pe această cale. În plus, deducția este *transcendentală,* deci nu doar formală. *Această* deducție are un caracter special, de unde și observația lui Noica: condițiile de principiu nu sunt suficiente. Suntem trimiși către un înțeles al deducției care diferă de cel al logicii formale. El este mai bine înfățișat de o scriere târzie a filosofului, poate, în maniera dialecticii sale, tema regăsită a filosofiei lui, *Scrisori despre logica lui Hermes.* Capitolul XIV are subtitlul *În locul deducției.* Noica are în vedere chiar forma de deducție care este o modificare a inducției. Procesul de trecere de la inducție la deducție a început în fizică și științele înrudite, a trecut în biologie și tinde să apară și în științele omului[30]. Dincolo de el, există și o simplificare a deducției propriu-zise[31]. Noica propune o nouă interpretare a deducției, nici inferență, nici implicație: *„distribuirea indiviză a mediului extern în medii interne diferite"*[32]. La drept vorbind, această descriere a deducției trimite la teoriile neoplatonice ale emanației. Faptul că demersul ontologic este prioritar celui logic întărește această impresie.

Rămâne de trecut în revistă tema circularității și cea conexă a temporalității. Circularitatea este însăși tema primului volum al

[28] P. Botezatu, *Valoarea deducției,* București, Ed. Științifică, 1971, p. 7. (Noica citează elogios, într-o altă lucrare a sa, această carte.)

[29] Este de remarcat faptul că Noica încearcă și deducția *judecăților,* ceea ce nu se petrece la Kant, dar acțiunea este justificată din moment ce concluzia și premisele sunt propoziții, nu simpli termeni.

[30] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes,* București, Ed. Cartea Românească, 1986, p. 104.

[31] *Ibid.,* p. 107.

[32] *Ibid.,* p. 108.

Devenirii întru ființă cu cele trei capitole ale lui: „Cercul în conștiința filosofică", „Cercul în filosofia spiritului", „Cercul în filosofia ființei", tripartiție ce trimite la structura *Fenomenologiei spiritului*: *Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft*[33]. Înăuntrul rațiunii au loc evenimentele pe care Hegel le descrie sub titlurile *Geist, Religion, absolute Wissen*. „Cercul în filosofia ființei" corespunde părții numite *Vernunft* a *Fenomenologiei*, în care sunt incluse și părțile următoare. În acest context Noica afirmă explicit: *„E destul să apară rațiunea ca ființa să se ivească"*[34]. Rațiunea reface drumul circular anterior, cu conștiința activității sale. Noica subliniază preocuparea tematică pentru ființă, care caracterizează gândirea grecească, și persistența de care dă dovadă simbolul cercului în această gândire: „orice mișcare este o formă a temporalității; singură mișcarea în cerc, revenirea la același punct, exprimă ceva atemporal, fiind în același timp măsură ... pentru timp"[35]. Aceasta este, în schema dialecticii sale, *tema*, care va fi *regăsită* la încheierea *Încercării* sale. Este interesant de observat că măsura pentru timp exprimă ceva atemporal, exprimă, putem s-o spunem, rațiunea. Pentru Hegel, cum am văzut mai sus, timpul era Istorie, în conștiința acesteia putea fi regăsit timpul. La Noica, conștiința filosofică este garanția istoriei, fără ea evenimentele istorice se pot pierde[36].

[33] De fapt, a treia subdiviziune a *Fenomenologiei* are structura: *Vernunft, Der Geist, Die Religion, Das absolute Wissen*, această complicație fiind considerată de unii interpreți ca fiind datorată împrejurărilor redactării. Noica se numără printre comentatorii scrierii hegeliene, fiind autorul mai multor tentative de a parcurge întreaga operă, activitate pentru care a fost acuzat și condamnat de regimul comunist. Convins, după eliberarea autorului, de faptul că aceste interpretări erau politic inofensive, numitul regim a acceptat publicarea unora dintre ele, sub titlul de *Povestiri despre om*. Totuși, privind cuprinsul cărții, vom observa că acesta maschează structura comentariului, trecând sub tăcere unele subtitluri. Sunt, de fapt, *două* comentarii. Primul se încheie cu rațiunea, iar Noica va considera prima jumătate a *Fenomenologiei* ca fiind de sine stătătoare (Cf. C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Ed. Cartea Românească, 1980, p. 113). Rațiunea, cealaltă jumătate, este planul pe care se va *relua* problematica primei părți. Aceasta este și ea tripartită: *Spirit, Spirit religios, Spirit absolut*, cum putem vedea în al doilea comentariu

[34] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 137 (subl. aut.).

[35] *Ibid.*, p. 13.

[36] *Ibid.*, p. 15.

Dacă dialectica lui Noica nu este liniară, dacă nu înaintează de la un punct la altul, ci este circulară, ajungând acolo de unde a plecat și parcurgând momente care pot fi indefinit in drumul ei, ea se poate lipsi de instrumentul temporal. Acesta nu face decât să fixeze un moment anume, transformându-l în obiect, readucând rațiunea la liniar.

Hegelianismul este pentru Noica capătul unei evoluții, dar și punctul de plecare. Dacă Hegel ajungea însă să identifice istoria - succesiune de evenimente, iar nu doar posibilitatea evenimentelor - cu timpul, această perspectivă este pentru Noica numai momentul inițial. Începutul reflecției filosofice este ființa, cum era și la Hegel, dar nu mai avem de-a face cu același fel de ființă. Cu aceasta am ajuns în punctul unde vom regăsi argumentul ontologic la filosoful român.

Vechiul și noul argument ontologic la Noica

Observațiile lui Noica privind modul nesatisfăcător în care a fost gândită ființa trebuie văzute prin perspectiva celor de mai sus: rațiunea este pe deplin constituită abia cu Hegel. Nici el nu a reușit însă o utilizare a rațiunii în care să nu mai fie vizibilă intruziunea modului de gândire intelecual. În ce privește ființa, el a împrumutat modul de a o gândi din tradiția filosofică al cărei părinte este Parmenide. Față de Parmenide, se pot observa la Hegel diferențe care fac dificil de surprins unitatea punctelor de vedere (la Hegel, cum se știe, ființa se transformă tocmai în contrariul ei, nimicul, ceea ce nu era acceptabil pentru bătrânul eleat), dar nu și o părăsire a punctului de vedere tradițional. Ființa lui Parmenide este, după Noica, „monolitică"[37], unică și sacră, lipsindu-se cu ușurință de lume. În cele din urmă, lumea s-a lipsit de tematica ființei[38]. Să ne amintim de modul în care era constituit conceptul de Dumnezeu în argumentul ontologic clasic. Perfecțiunea lui umbrește lumea, existența care urmează a fi demonstrată o face pe cea a lumii înseși palidă. Nu-i de mirare că ochii întorși către lumea aceasta au fost închiși pentru cea platonică, incoruptibilă și paralelă cu ea. De aceea, argumentul ontologic poate fi utilizabil numai renunțându-se la conceptul de ființă desăvârșită[39]. Ființa este inseparabilă de ființare,

[37] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. II *Tratat de ontologie*, p. 168 (4).

[38] *Ibid.*, p. 170 (6).

[39] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. I, p. 133.

spre deosebire de celelalte concepte care au, *în plus,* nota ființării. Dar argumentul ontologic clasic era preocupat nu atât de această caracteristică a ființei, cât de a atribui divinității ființarea, pentru a nu o priva de ceva și a-i pune astfel în pericol *desăvârșirea*. Aceasta nu e, pentru Noica, expresia potrivită pentru un argument ontologic, el nu este utilizabil în această formă, în care nu ființa, ci altceva interesează[40]. Mai mult decât atât, aici nu avem un concept al desăvârșirii decât formal, nu însă și în conținut. Din perspectiva desăvârșirii ființei, ființarea ridică o mare problemă: „cum poate ființa absolutul fără să se degradeze?"[41] Răspunsul este că nu poate.

Argumentul ontologic va trebui să abandoneze orice angajament în afara ființei, „să fie argument ontologic pur, nu teologal ontologic"[42]. Acest lucru implică renunțarea la conceptul ființei desăvârșite. Nu numai versiunea teologică a argumentului ontologic trebuie abandonată, ci și cea eleată. Aici nu era vizată ființarea lui Dumnezeu, dar ființa era concepută tot ca desăvârșită. Ființa trebuie concepută nu ca teză, ci ca temă. Argumentul ontologic nu mai are ambiția de a da conceptul ființei, ci deschiderea către ființă. „Nu gândim ființa, ci doar devenirea întru ființă"[43]. Devenirea întru ființă nu este un lucru, ci o stare, conștiință a devenirii întru ființă, ceea ce, cum am văzut, este rațiunea. Rațiunea înființează, ființa nu este însă obiectivitate, ci „subiectivitate (sinea) înțeleasă ca obiectivitate"[44].

Corectarea argumentului ontologic se face în trei privințe: „Nu mai era vorba de conceput ceva desăvârșit, de vreme ce desăvârșirea nu poate fi concepută; nici ceva determinat, de vreme ce, determinat fiind, ceva este doar el însuși; iar, în al treilea rând, conceptul despre ceva trebuie să facă loc (în cazul omului) conștiinței a ceva, sau cunoștința să redevină conștiință de sine"[45]. Omul, nu Dumnezeu, are la Noica poziția privilegiată. El realizează rațiunea, raționalitatea sa este realitate. Necesitatea implacabilă, caracteristică vechiului argument ontologic, dispare însă. În locul ei apare legătura

[40] *Ibid.*, p. 134.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*, p. 135.

[43] *Ibid.*, p. 136.

[44] *Ibid.*, p. 142.

[45] *Ibid.*

necesară a conștiinței umane cu ființarea lumii[46]. Libertatea umană are un înțeles ontologic, nu istoric. Ființa nu este de gândit în absența conștiinței, ontologia nu poate fi elaborată independent de „realul" specific uman. Din acest punct de vedere, Noica se apropie iarăși de idealismul german întrucât propoziția: Eu = Eu, cu care acesta începe, prin Fichte, reconstrucția sa, stabilește identitatea primordială a obiectivului și subiectivului.

"...filosofia nu e altceva, pe toată întinderea ei, decât argument ontologic: în momentul în care îți deschizi rațiunea, ce poartă întregul lumii spre ființă, îți deschizi ființa"[47]. Aceste cuvinte ale filosofului sunt cât se poate de clare, nu mai au nevoie de nici un comentariu. Argumentul ontologic, care dovedea necesitatea ca ființa să ființeze, va fi înlocuit cu dialectica structurată în patru momente, întâlnită mai sus, care deschide ființa spre ființare. Revenim permanent la tema ființei, procesul nu poate fi considerat încheiat niciodată.

Pentru Noica devenirea întru ființă, a cărei conștiință este rațiunea, nu este sinteza devenirii și ființei. *Devenirea, devenirea întru ființă, ființa* nu sunt termeni autonomi, cu care lucrăm oarecum din exterior. Noica a introdus în filosofia sa noțiunea de „contradicție unilaterală". Unul dintre cei doi membri ai contradicției unilaterale îl contrazice pe celălalt, acesta din urmă însă îl integrează pe primul. Argumentul ontologic în forma lui clasică este primul termen al unei contradicții unilaterale. Conceptul ființei de proveniență antică și medievală, de fapt conceptul ființei supreme, reclama numai atributul existenței. În rest, ființa rămânea calmă și prea puțin în relație cu domeniul celor care au parte de ființă. Noul argument ontologic nu-l contrazice pe cel clasic, Noica nepunând în discuție eventualitatea unei destrucții ontologice, ci îl fixează ca un moment al procesului etern care este constituirea ființei.

•

Cele de mai sus constituie, desigur, numai schița vastei structuri care este argumentul ontologic la Noica. O descriere completă ar fi expunerea întregului conținut al filosofiei sale, împreună cu forma expunerii. Așa ceva nu este însă posibil în spațiul rezervat aici acestei filosofii. Credem însă că și aceste puține rânduri au reușit

[46] *Ibid.*, p. 143.

[47] *Ibid.*, p. 155.

să sugereze semnificația acestei piese clasice a filosofiei pentru o reconstrucție contemporană în care rațiunea își reia locul cuvenit, de vehicul al cunoașterii filosofice, o cunoaștere la fel de indispensabilă ca și conștiința.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru Vlad

DEUS EST LA BRENTANO. MARGINALII PSIHOLOGICE*

Ion TĂNĂSESCU

În teoria judecății la Brentano, numită, pentru a evidenția specificul judecății în calitate de act psihic, și teorie idiogenetică[1], propoziția *Deus est* joacă un rol aparte. Nu este vorba aici, în primul rând, de faptul că gânditorul recurge în mod repetat la ea pentru a-și exemplifica teza fundamentală cu privire la natura judecății, ci, conform propriei mărturisiri, este vorba de rolul jucat de interpretarea dată de Toma d'Aquino acestei propoziții în cristalizarea propriei viziuni asupra judecății. Într-o scrisoare din 1916, Brentano, apărându-se de reprosul lui Oskar Kraus că, după 1904, își schimbase în măsură semnificativă concepția, afirma: „Născut într-o epocă de declin jalnic al filosofiei am căutat ... să-mi aflu un maestru și nu am putut găsi un altul mai bun decât pe venerabilul Aristotel, pentru a cărui înțelegere, nu întotdeauna ușoară, mă bizuiam adesea pe Toma d'Aquino. Așa s-a întâmplat, printre altele, că m-am lăsat ademenit să consider că în propozițiile 'Un copac *este*' și 'Este adevărat că un copac *este*' 'este' funcționează la fel. Începutul celei de a doua *Analitici* pare a pleda în acest sens, iar Toma consideră în mod expres că în propoziția 'Deus est' 'este' funcționează în sensul de 'este adevărat'"[2].

Dacă lăsăm la o parte, pentru moment, problema sensurilor lui „este", atunci constanța cu care gânditorul revine de-a lungul

---

* O primă versiune a acestui studiu a fost elaborată în perioada unei burse DAAD la Ruhr Universität Bochum.

[1] Termenul a fost introdus de Franz Hillebrand în *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*, Wien, Hölder, 1891, pp. 26-27. Etimologia lui *idion génos* (gen propriu) este relevantă pentru ideea că judecata în calitate de act psihic constituie un tip de relație intențională radical diferit de reprezentare *(loc. cit.)*

[2] *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, pp. 291-292.

întregii sale opere la interpretarea tomistă a acestei propoziții poate justifica abordarea ei în cadrul unui colocviu consacrat argumentului ontologic. Trebuie însă precizat că în cele ce urmează nu va fi vorba de structura esențială angajată de acest argument: demonstrarea existenței lui Dumnezeu pornind de la ideea de Dumnezeu, ci numai de marginaliile, de contextul și de presupozițiile ei psihologice. Preliminar însă, trebuie spus că opera lui Brentano nu este deloc lipsită de reflecții asupra problematicii clasice a argumentului ontologic, numai că aceste reflecții sunt, în linii mari, critice și se întemeiază, pe de o parte, pe distincția dintre semnificațiile proprii și cele improprii ale ființei și, pe de altă parte, pe un teism rațional care preferă alte căi de demonstrare a existenței divine. Din primul punct de vedere, variantele tradiționale ale argumentului ontologic (Anselm, Descartes) se bazează, după Brentano, pe un paralogism întrucât confundă existența în minte cu existența propriu-zisă și anulează astfel una dintre distincțiile de bază ale gândirii sale: cea dintre accepțiunile proprii, reale, și cele improprii, nereale, existente doar în minte ale ființei[3]. Din cel de al doilea punct de vedere, Brentano argumentează în favoarea existenței ființei divine pe trei căi, anume fie pornind de la faptul mișcării, fie pornind de la contingența lucrurilor, fie pe cale teleologică. Prima cale reia argumentul tradițional al primei cauze necauzate (și creatoare pentru Brentano și tradiția căreia îi aparține), cea de a doua consideră că atât existența lucrurilor lumii exterioare, cât și propria noastră existență sunt contingente în sensul că nu sunt nemijlocit necesare și cer, în consecință, „o ființă transcendentă nemijlocit necesară", un principiu inteligent activ; în ce privește dovada teleologică, ea valorifică fapte care, în cadrul naturii, pledează în favoarea unei viziunii finaliste a lumii și a unei inteligențe creatoare[4].

Dacă, în acest context, ne propunem să dăm o interpretare cât mai neutră, care să se mențină strict în cadrele sistematice

[3] Cf. Brentano, *Religion und Philosophie*, Bern, Franke, 1954, pp. 108-109; *id., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg, Meiner, 1980, pp. 11-14 și *id., Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, repr. Bd. 1, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1974, pp. 124-125.

[4] Cf. *id., Religion und Philosophie*, pp. 124-125, 140-141. De notat că prima și a treia cale sunt enunțate cu atare în articolul dedicat de Toma d'Aquino celor cinci căi de demonstrare a existenței lui Dumnezeu (cf. Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q 2, a 3; trad. de Gheorghe Sterpu, București, Editura Științifică, 1997, pp. 62-64). Spre deosebire de tradiție și sub influența lui

proprii gândirii brentaniene, atunci trebuie spus că în textul citat cele două propoziții referitoare la existența copacului țin de două sfere de discurs diferite: prima se referă la o entitate care există în sens propriu și care se subordonează astfel semnificației proprii, categoriale a ființei, pe când cea de a doua se referă la o entitate relevantă pentru semnificația improprie a ființei reprezentată de ființa ca adevăr[5]. Conform disertației, această sferă este constituită numai din entități care iau naștere prin operațiile intelectului și care nu exprimă nici un fel de natură existentă în afara spiritului, așa cum sunt propozițiile logice, principiul identității sau entități imaginare precum Jupiter, centaurii etc.[6], pe când într-un alt manuscris timpuriu, *Metaphysik-Vorlesung*, ființa ca adevăr cuprinde și propoziții referitoare la lucruri existente în afara spiritului. Trebuie însă precizat că aceste enunțuri sunt reformulate în așa fel încât nu se referă la lucruri, ci la dimensiunea psihologică a acestei referiri, la faptul că subiectul crede sau nu propozițiile respective[7].

Trendelenburg, Brentano admite că Dumnezeu, în calitate de principiu al lumii, este schimbător: „Trendelenburg a înțeles deja că un principiu prim, neschimbător pur și simplu, nu poate produce o schimbare în cele condiționate de el. Acest lucru îl are în vedere atunci când afirmă că mișcarea poate conduce la repaus, nu însă și repausul la mișcare" (*id., Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, Meiner, 1976, p. 27). În *Critica* sa Kant a analizat în mod expres ceea ce el a numit dovada cosmologică (reformulată de Brentano sub forma dovezii pornind de la contingența lucrurilor) și dovada fizico-teologică (cea de a treia cale brentaniană) (cf. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Ed. Științifică, 1969, pp. 482-498; pentru modul în care Brentano reformulează și critică argumentele kantiene cf. Brentano *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 236-242 și *id., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, pp. 12-13; Brentano s-a ocupat pe larg de aceste probleme în *Vom Dasein Gottes*, Leipzig, Meiner, 1929; o analiză detaliată a teismului rațional brentanian oferă Alfred Kastil în *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, München, Leo Lehnen, 1951, pp. 274-304.

[5] Cealaltă semnificație improprie a ființei este, urmând lui Aristotel, ființa prin accident (cf. Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arsitoteles* 1862, repr. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984, pp. 6-21.

[6] *Ibid.*, pp. 36-37.

[7] Cf. manuscrisul din 1867 *Metaphysik*, M. 96, capitolul despre ființa ca adevăr, lecția XXXIX. Datorez mulțumiri lui Wilhelm Baumgartner de la „Franz Brentano Gesellschaft" din Würzburg pentru permisiunea de a studia acest manuscris pe care-l pregătește pentru tipar.

Astfel, se pare că pentru tânărul Brentano un copac și o propoziție sunt recunoscute la fel: „este" funcționează în același mod în ambele propoziții, deși, din punct de vedere contemporan, avem de a face aici cu două enunțuri diferite: prima este o propoziție existențială, pe când cea de a doua este una intențională, care exprimă atitudinea subiectului față de un anumit conținut propozițional[8].

Următorul text din *Metaphysik-Vorlesung* este relevant pentru accepțiunea termenului 'atitudine' la Brentano: „ ...în propoziția 'Un copac este' expresia lingvistică e ... poate o compoziție, nu însă și gândul imanent ei. Eu am numai o reprezentare, cea a unui copac, și o accept, iar semnul <pur> al acestei acceptări (*Zustimmung*), fără orice amestec al unui conținut real, e 'este', care apare ca predicat doar lingvistic, dar nu și conform gândului [imanent lui]. <Judecata este o poziție, nu o compoziție.> Astfel, nici aici nu este vorba de concordanța unei realități cu o alta, concordanță care ar face afirmația adevărată. (Kant a obiectat acest lucru pe drept contra lui Anselm, dar încă înainte, în Evul Mediu, Toma a atins acest punct destul de clar..."[9].

Termenul „poziție", întrebuințat aici pentru a defini judecata, trimite în mod clar la discuția kantiană a termenului „existență" și a argumentului ontologic: „A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția unui lucru sau a unor anumite determinări în sine."[10] Ideea fundamentală a textului este că existența nu e o notă gândită, conceptuală, care ar fi conținută

---

[8] De pildă, propoziția „Este adevărat că un copac există" exprimă atitudinea de acceptare de către subiect a existenței copacului. Ar fi însă o suprainterpretare a gândirii lui Brentano să-l transformăm într-un autor care a gândit problema în discuție în termeni de conținut propozițional crezut/acceptat sau respins (cf. în privința situării logicii brentaniene în raport cu logica contemporană J. Brandl, „Brentano's Theory of Judgement" în *Standford Encyclopedia of philosophy* (http://plato.standford.edu/entries). Specific operei târzii este, dimpotrivă, respingerea constantă a existenței unor asemenea conținuturi propoziționale, în sine, care, după oponenții săi, Husserl și Marty, de pildă, au rolul de a garanta obiectivitatea cunoașterii (cf. schimbul de scrisori dintre Brentano și Marty în *Die Abkehr vom Nichtrealen*, pp. 166-178).

[9] *Metaphysik*, M. 96, lecția XXXVIII; (croșetele se datorează editorului german; aici, ca și în cazul celorlalte citate, parantezele drepte îmi aparțin).

[10] Cf. Kant *Critica rațiunii pure*, p. 479.

într-o noțiune aidoma celorlalte predicate logice și care ar putea fi extrasă de aici prin simplă analiză, pentru a fi, mai apoi, exprimată în cadrul unei judecăți analitice, ci ea semnifică altceva, anume faptul că obiectul despre care se spune că există este dat în ansamblul experienței și, astfel, este obiect al unei percepții posibile. Cu alte cuvinte, judecata de existență „X este" nu e o judecată analitică, ci sintetică, întrucât „este" nu se adaugă noțiunii „X" pentru că ar fi o notă a ei, ci pentru că numește un obiect căruia i se asociază o anumită percepție desfășurată după legile experienței. Termenul relativ „poziție", care sugerează situarea a ceva în raport cu altceva, exprimă în acest context faptul că judecățile sintetice de genul „X este" consideră obiectul ca dat în câmpul experienței. În raport cu Dumnezeu, care, pentru Kant, nu este un concept, ci o idee, nu este posibilă o asemenea percepție, iar tentativele tradiționale de a-i demonstra existența sunt lipsite de temei tocmai întrucât depășesc granițele experienței posibile[11].

Deși Brentano recunoaște rolul lui Kant în conceptualizarea „este"-lui existențial, totuși pentru el nu Kant, ci Toma și Aristotel sunt întemeietorii concepției în discuție. În ce-l privește pe Aristotel, este vorba de acele texte din *De int.*, *De an.* și, îndeosebi, din *Met.* IX, 10, pasaje în care Stagiritul distinge, alături de adevărul compunerii și separării în judecată, adevărul propriu cunoașterii naturilor necompuse *(asýntheta)*. Acest tip de cunoaștere nu mai constă în unirea și separarea conceptelor, ci în sesizarea intuitivă a naturilor menționate și în rostirea a ceea ce a fost sesizat: în acest caz, afirmă Aristotel, nu mai avem de a face cu cunoaștere (adevăr) și eroare (fals), ci doar cu cunoaștere și necunoaștere întrucât *asýntheta* sau sunt sau nu sunt sesizate, posibilitatea sesizării eronate, deci într-o altă modalitate decât ar fi ele, fiind aici exclusă[12]. Dacă lăsăm la o parte faptul că în disertație Brentano nu se ocupă decât cu totul marginal de cunoașterea naturilor necompuse, interpretate, în spiritul timpului său, ca naturi simple cu semnificație teologică[13], și că acolo întreaga sa atenție se focalizează pe analiza

[11] *Ibid.*, pp. 479-481.

[12] Cf. Aristoteles, *Met.*, IX, 10, 1051 b 17 sqq (ediția utilizată *Metaphysik*, II. Halbband, übersetzt von H. Bonitz, Hg. H. Seidel, Hamburg, Meiner 1984, pp. 134-135);

[13] Cf. Dieter Münch, „Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift als Antwort auf Zeller" în *Brentano Studien* 6 (1995/96), pp. 131-138.

adevărului rezultat din compunea si separarea conceptelor[14], atunci *Prelegerea de metafizică* poate fi considerată ca opera în care gânditorul își lărgește, tot în cadrul unei discuții asupra ființei ca adevăr, aria de investigație teoretică a concepției aristotelice despre adevăr și unde, în plus față de disertație, cunoașterea *asýntheta* este utilizată în scopul elaborării propriei concepții asupra judecății[15].

Valorificată din perspectiva raporturilor Brentano - Heidegger, semnificația acestei idei este următoarea: *Prelegerea de metafizică* și concepția asupra adevărului și judecății elaborată aici permit ca în trasarea unei paralele între cei doi autori Brentano sa nu mai fie considerat, așa cum s-a făcut de atâtea ori până acum[16], ca exponent paradigmatic al tezei: judecata = locul fundamental al adevărului, întrucât prin judecată Brentano nu înțelege judecata categorică, ci pe cea existențială[17], deci o judecată al cărui „este" nu dezvăluie ființa lucrurilor, așa cum spune Aubenque, ci o „ființă" a cărei natură exprimă o dimensiune psihică ireductibilă și care permite stabilirea în cadrul psihologiei brentaniene a unei paralele neașteptate a *thygem*-ului aristotelic și a obiectului specific lui. Mai precis, la fel cum sesizarea intuitivă nu se înșeală în raport cu naturile necompuse, la fel percepția interioară - aceasta este valoarea reinterpretată a

[14] Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, pp. 27, 33-39.

[15] *Metaphysik*, M. 96, lecția XXXVIII.

[16] Cf. în acest sens poziția lui Aubenque pentru care ființa copulei la Brentano este ființa implicată în formularea propozițiilor categorice în sens propriu (cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, [5]1983, pp. 201-206; cf. de asemenea D.F. Krell, „On the Manifold Meaning of 'Aletheia': Brentano, Aristotle, Heidegger" în *Research in Phenomenology* 5 (1975), p. 86; pentru o critică a acestor poziții din perspectiva a ceea ce înțelege Brentano prin ființa copulei, ființă exclusiv a determinațiilor necategoriale, nereale ale ființei, v. studiul meu „Das Sein der Kopula oder was hat Heidegger bei Brentano versaümt?" în *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal For Phenomenology*, II, No.1-2/2002, pp. 115-116.

[17] Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen, Niemeyer, [13]1976, § 44, b, și Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, Bd. II, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, repr. Leipzig, Felix Meiner, 1924, cap. 7. Ediția din 1924 citată aici constituie republicarea, prevăzută cu o introducere și comentarii datorate lui Oskar Kraus, volumului din 1911.

thygeĭn-ului aristotelic în psihologia brentaniană - nu se înșeală în raport cu obiectele specifice ei, deci în raport cu fenomenele psihice pe care le sesizează direct, nemijlocit și evident. Judecățile percepției interioare sunt singurele judecăți existențiale (asertorice și pozitive) care, după Brentano, nu se înșeală în raport cu obiectul lor întrucât este exclusă îndoiala în legătura cu existența în conștiință a fenomenului sesizat de percepția interioară ca prezent acolo. Se obține astfel o conexiune neașteptată dintre sesizarea nemijlocită și permanent adevărată a naturilor simple și indubitabilitatea carteziană a existenței propriilor fenomene psihice[18].

Alături de opera lui Aristotel, opera lui Toma d'Aquino constituie cealaltă sursă importantă care a anticipat concepția este-lui existențial și teoria brentaniană idiogenetică a judecății. Gânditorul se referă în *Prelegere*, și această referință rămâne constantă de-a lungul întregii sale opere, la finalul celui de al patrulea articol din cea de a treia *Quaestio* din *Summa theologiae*, anume la pasajul unde d'Aquino, răspunzând obiecției că pentru Dumnezeu esența nu poate fi identică cu actul de a fi, afirma: „La a doua obiecție afirm că *a fi* se spune în două sensuri: unul semnifică actul de a fi, altul semnifică compunerea propoziției în care mintea a inventat legarea predicatului de subiect. În primul sens, cel al actului de a fi, nu putem ști existența lui Dumnezeu, nici esența lui, ci doar în sensul al doilea. Știm însă că propoziția ce o formăm despre

[18] Cf. Brentano, *Psychologie*, Bd. I, pp. 128-129. Se cuvine observat că, spre deosebire de Aristotel, la care avem de a face cu naturi necompuse, percepția interioară, deși evidentă, sesizează obiecte compuse: reprezentările sensibile și, în genere, reprezentările sunt compuse din mai multe determinări, iar fenomenele psihice suprapuse sunt, așa cum o indică și numele, alcătuite din fenomenul psihic fundamental al reprezentării pe care se întemeiază o nouă relație psihică (judicativă, de pildă), ireductibilă în raport cu relația de reprezentare (*ibid.*, pp. 112-120). Merită notat că, dacă pentru Aristotel în raport cu aceste naturi e posibilă cunoașterea sau necunoașterea, pentru Brentano nu există un opus al percepției interioare a fenomenelor psihice care să apară ca o ne-percepție sau ca o ne-sesizare a lor. Cu alte cuvinte, din perspectivă brentaniană nu există fenomene psihice inconștiente, fenomene care să fie trăite fără a fi sesizate în percepția interioară de cel care le trăiește (*ibid.*, pp. 143-176). Textele despre adevăr și evidență publicate de Kraus în *Wahrheit und Evidenz* sunt de asemenea importante pentru dezvoltarea concepției brentaniene a adevărului pe linia *thygeĭn*-ului aristotelic (cf. *Wahrheit und Evidenz*, 1930, Hamburg, Felix Meiner, 1958, pp. 20-21, 164).

Dumnezeu când spunem 'Dumnezeu este' e adevărată. Și știm acest lucru din efectele lui, cum s-a spus."[19]

Contextul tomist mai larg al acestui fragment este următorul: Dumnezeu este singura ființă la care actul de a fi este identic cu esența lui; intelectul uman, datorită naturii sale finite, nu poate sesiza nemijlocit acest act de a fi și această identitate; de aceea, a) deși propoziția „Dumnezeu este" e evidentă în sine, ea nu este la fel și în raport cu noi, și b) trecerea anselmiană de la ideea de Dumnezeu la existența lui își pierde temeiul;[20] considerat în raport cu registrul divin al aplicării lui „a fi", „este" în sensul de existență în act a *divinității* nu ne e nemijlocit accesibil; considerat însă în cea de a doua semnificație, la nivelul ființei survenite prin operațiile intelectului, al ființei ca adevăr deci, legătura formată de intelect în propoziția „Dumnezeu este" poate fi considerată ca adevărată. Adevărul ei însă nu ne e accesibil în sine, ci doar pe baza identității ei cu concluzia la care se ajunge pornind de la efectele sau de la opera lui Dumnezeu. Altfel spus, în cadrul teologiei naturale aceste efecte sunt cele care ne determină să considerăm ca adevărată unirea noțiunii de Dumnezeu cu actul său de a fi exprimat de forma verbală „este". Ceea ce mai trebuie adăugat aici este că pentru d'Aquino judecățile existențiale constituie, în genere, expresia sesizării actului de a fi a ceva[21]. În ce-l privește pe Brentano, el respinge ideea tomistă a actului de a fi, echivalează acest act cu existența, preia critica kantiană a existenței ca predicat și reproșează oponenților

[19] Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2 (traducere Gheorghe Sterpu, București, Editura științifică, 1997, p. 73, traducere modificată). Merită notat că această referință rămâne constantă de-a lungul întregii opere a lui Brentano.

[20] *Ibid.*, I, q. 2, a. 1 și 2; cf. și expunerile substanțiale ale lui Étienne Gilson din *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962, cap. III, și din *Tomismul. Introducere în filozofia Sfîntului Toma d'Aquino*, București, Humanitas, 2002, pp. 62-77 și 199-227.

[21] Cf. în acest sens comentariul lui Gilson pentru care sesizarea esenței lucrurilor prin concept presupune, la un nivel mai profund, sesizarea actului de a fi al lucrurilor prin judecată: „Se înțelege astfel cum în doctrina Sf. Toma adevărul judecății se fundează mai puțin pe esența lucrurilor, cât pe *esse* al lor. Adecvarea intelectului și a lucrului în care constă adevărul își află expresia completă în operația intelectului care, depășind simpla aprehensiune a quidității unei ființe, sesizează actul care o cauzează întrucât ea *este* ..." (Gilson, *L'être et l'essence*, p. 120, cf. *id.*, *Tomismul*, pp. 217-221.

săi, care au considerat că în „este" existențial e gândit un predicat, că se mențin în cadrul concepției tradiționale a judecății considerate ca unire a subiectului cu predicatul[22].

Să revenim acum la textul lui Brentano și să încercăm să determinăm mai îndeaproape ce sens pozitiv primește „este" existențial la el. Preliminar, trebuie observat că problema e abordată în cadrul unei discuții despre posibilitatea de a menține sau nu concepția clasică a adevărului corespondență în condițiile în care par a exista destule cazuri în care nu poate fi vorba de o asemenea corespondență. Pe lângă problemele ridicate de entitățile imaginare sau de existențele trecute sau viitoare – căci unde există entitățile cu care urmează să concorde judecățile referitoare la ele?–, Brentano își pune problema concordanței în cadrul judecăților existențiale. Cu ce, bunăoară, concordă propoziția existențială „Acest copac este"? După Kant, aici avem de a face cu o judecată sintetică care exprimă faptul că noțiunii respective i se asociază un obiect dat în experiență, deci unul despre care putem avea o anumită percepție. Brentano nu se limitează doar la faptul că avem o intuiție sau o reprezentare sensibilă despre un copac, întrucât prin aceasta nu am depășit încă nivelul reprezentării. Extrem de important, el nu concepe entitățile reale de genul copacului ca date în cadrul unei experiențe condiționate și constituite de structurile unei subiectivități transcendentale, ci ca entități relevante pentru accepțiunile proprii ale ființei, deci din perspectiva ontologică conturată încă din disertație. În acest context, sensul idiogenetic al expresiei „Acest copac este" nu poate fi obținut decât pe calea distingerii și excluderii celorlalte sensuri posibile, anume a sensului de entitate reală, substanță primă în sens aristotelic, care, *mutatis mutandis*, poate deveni obiect al unei percepții sensibile în sens kantian, și a sensului de conținut sensibil al reprezentării. Sunt excluse, așadar, domeniul ontologic al accepțiunilor reale ale ființei și cel psihologic al reprezentării. În mod corespunzător, la nivel lingvistic trebuie puse în paranteză formulele care dau expresie acestor domenii: o dată cu excluderea reprezentării se face abstracție și de numele compus „Acest copac verde", care desemnează fie o entitate reală, fie conținutul sensibil al reprezentării referitoare la ea. De asemenea, excluderea perspectivei ontologice și transcendentale impune punerea în paranteză a interpretărilor anterioare ale propoziției „Acest copac verde este":

[22] *Psychologie*, Bd. II, cap. VII, § 7.

din perspectivă tomistă ea denumește actul de a fi al lucrului, pe când din perspectivă kantiană indică prezența în experiența sensibilă a unui obiect. Pentru Brentano, în schimb, „este" exprimă în acest context tocmai *acceptarea* de către subiectul activ psihic a obiectului dat în reprezentare. Această dimensiune psihică prin care obiectul sau conținutul unei reprezentări este acceptat în judecățile afirmative sau respins în cele negative constituie aspectul psihologic ireductibil, *idiogenetic* al judecății, aspect avut în vedere de afirmația că judecata nu este decât lingvistic o compoziție, pe când, de fapt, ea este o poziție, anume poziția sau atitudinea subiectului față de obiectul dat în reprezentare. Gândită din această perspectivă, ea nu constituie nici o determinație reală a obiectului ca atare, nici actul lui de a fi, nici o proprietate a conținutului reprezentării raportate la el, căci, în genere, nu de o determinație a obiectului (sau a reprezentării) e vorba aici, ci, dimpotrivă, de una a subiectului, anume de atitudinea exprimată de el printr-un „este" sau „nu este" în raport cu obiectul dat în reprezentare. Așadar, spre deosebire de reprezentarea care doar își prezintă (conține) obiectul, fără să ia nici un fel de atitudine față de el, judecata este cea care realizează acest lucru printr-un „este" ireductibil față de orice altă perspectivă de considerare. Ceea ce e cu totul interesant aici este tocmai această poziționare a existenței care, smulsă din contextul accepțiunilor reale, proprii ale ființei, și refuzată, de asemenea, reprezentării pur și simplu, e atribuită, totuși, conținutului unei reprezentări, însă nu ca atare, ci în măsura în care reprezentarea devine fundamentul actului suprapus al judecății, iar conținutul ei devine obiect al judecății orientate spre el. Cu alte cuvinte, el este acel obiect imanent spre care este orientat actul psihic, iar nu, așa cum am fost obișnuiți de la Husserl încoace și așa cum ne îmbie experiența comună, un obiect transcendent conștiinței. Din acest motiv, la nivel psiho-idiogenetic „a exista" nu înseamnă a asocia o percepție sensibilă unui anumit obiect (Kant), ci a accepta conținutul/obiectul unei reprezentări, după cum „a nu exista" înseamnă a respinge acest conținut[23]. În

[23] Dezvoltând această idee, în perioada sa vieneză Brentano va concepe existența (nonexistența) drept corelat al judecății afirmative (negative): „Domeniul pentru care modul de judecare afirmativ este cel potrivit îl vom numi domeniul existentului (Existierendes), un concept care ar trebui poate deosebit de conceptul lucrului, substanțialului, realului; în schimb, domeniul pentru care modul de judecare negativ este cel adecvat îl vom numi domeniul

același timp, se clarifică aici direcția receptării și reformulării brentaniene a gândului kantian, anume conceperea existenței nu ca un dat în experiența sensibilă, ci drept acceptare a obiectului prezent în reprezentarea care fundează judecata. Este vorba, așadar, de trecerea din domeniul logicii transcendentale a cunoașterii obiectelor în sfera brentaniană a ființei ca adevăr, o sferă ce pune în evidență atitudinea subiectului față de conținutul reprezentării și, prin acesta, față de obiectul la care el se referă.

Această dimensiune psihologică este implicată și în propoziția „*Deus est*". Evident, pentru Brentano, ca fost preot catolic, Dumnezeu este, după cum o și spune explicit, și ființă în sens eminent[24], însă în propoziția în discuție nu această eminență e vizată, ci strict actul aderării la obiectul reprezentării. Trebuie însă adăugat că această idee din cursul din 1867 constituie numai începutul unei reflecții sistematice asupra judecății. După mărturisirea lui Stumpf, în cursul de logică din 1870 Brentano deosebea extrem de clar funcția psihică exprimată de un anumit nume sau de un enunț de ceea ce ele semnifică: „Un enunț semnifică faptul că ceva poate fi acceptat sau respins. Acest [ceva] era numit de Brentano *conținut* al judecății (*Urteilsinhalt*) și poate fi exprimat lingvistic în formă infinitivală sau în propoziții completive (*Daß-Sätzen*)"[25], pentru ca în cursul din anul 1870/1871 Brentano să-și extindă teoria judecății și să reformuleze în cadrul ei doctrina modalității: „El deosebea strict conceptele de evidență, siguranță (*Sicherheit*), certitudine (*Gewißheit*) și exactitate prezente, toate, într-un mod mai mult sau mai puțin ordonat, în judecata „apodictică". Distingerea siguranței (inclusiv a gradului de probabilitate), proprietate înrădăcinată în materia judecății, de certitudine sau de încredere, proprietate subiectivă a judecății, dependentă de rațiuni ale sentimentului, era importantă, printre altele, pentru teoria credinței religioase"[26].

---

nonexistentului." (Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, p. 47, cf. și *id.*, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1934, pp. 59-61). Se observă că aici existența nu este atribuită unui obiect în sine, ci doar obiectului considerat în context psihologic, deci doar în cadrul raportării psihice la el.

[24] Cf. *Metaphysik*, M. 96, lecția XXXVIII.

[25] Carl Stumpf, *Erinnerungen an Franz Brentano*, în Oskar Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, München, C.M.Beck'esche Verlagsbuchhandlung, 1919, p. 107.

[26] *Ibid.*, p. 132.

Următorul pasaj din prelegerile de filosofie medievală din 1870 trebuie interpretat tocmai în acest context: „Căci chiar dacă existența *(Sein)* nu este o proprietate reală, ci numai un semn al acordului (*Zustimmung*), totuși poate fi conceput ceva la care, din chiar gândul lui, urmează că [el] este întrucât oricine îl gândește îl acceptă în mod necesar; după cum, de asemenea, poate fi conceput ceva la care, din chiar gândul [lui], urmează că nu este întrucât cine îl gândește trebuie să-l respingă cu necesitate – este vorba de ceea ce se contrazice pe sine“[27]. Pasajul face parte dintr-o discuție a argumentului anselmian și a contextului receptării lui în modernitate și urmărește să respingă ideea că eroarea care stă la baza argumentului ontologic ar fi fost descoperită de Kant: în condițiile în care existența nu e un predicat real (Kant), ci doar un semn al acceptării unei reprezentări, și în condițiile în care există reprezentări care, prin însăși materia lor, obligă cumva conștiința care le examinează să le accepte, atunci se poate trece de la gândul a ceva (de la reprezentare) la existență, deci la acceptarea lui cu necesitate într-o judecată. Se cuvine însă amintit că pentru Brentano, ca și pentru d'Aquino, noi nu avem o cunoaștere nemijlocită a existenței sau a esenței lui Dumnezeu, ci doar una din efectele lui. Dacă revenim la cursul de metafizică din 1867 și facem abstracție de notele intrinseci reprezentărilor, atunci „*est*“ din judecata „*Deus est*“, ca și din orice altă judecată existențială, exprimă acceptarea obiectului reprezentării și numai acest lucru: „Ceea ce desemnează acest 'este' în propoziția 'Dumnezeu este' desemnează și în oricare altă propoziție existențială, nimic mai mult și nimic mai puțin, [căci] el nu conține nici o realitate, [...] așadar 'este' și 'nu este' și ceea ce el desemnează și face judecata sa fie judecată nu este în lucruri“[28].

În gândirea târzie, exprimată în fragmentul din scrisoarea citată la început, concepția brentaniană asupra funcțiilor lui „este“ în judecățile afirmative s-a schimbat semnificativ. Conform concepției târzii, „este“ are rol afirmativ, deci de acceptare a existenței obiectului reprezentării, doar atunci când acest obiect numește accepțiuni reale ale ființei. Însă în cazul în care avem de a face cu entități specifice

[27] Brentano, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, p.12. Necesitatea provine aici din materia judecății, iar nu din rațiunile sentimentului amintite de Stumpf.

[28] Cf. *Metaphysik*, M. 96, lecția XXXVIII.

ființei ca adevăr, deci cu entități care iau naștere prin operațiile intelectului, dar fără să exprime o natură existentă în mod real în afara spiritului, atunci putem spune că propozițiile afirmative ca formă sunt, de fapt, propoziții negative deghizate, întrucât, conform gândirii târzii, ele nu mai exprimă acceptarea, ci respingerea de către subiect a ceva[29]. În mod corespunzător, propoziția „*Deus est*" nu mai este citată ca una relevantă pentru problematica ființei ca adevăr, ci doar pentru explicarea genezei concepției timpurii asupra ei. Această schimbare marchează trecerea la o viziune reistă gândită consecvent până la ultimele ei consecințe, deci la una în care reismului ontologic al operei timpurii i se adaugă și unul psihologic[30]: dacă din punct de vedere ontologic reismul susține că numai accepțiunile reale ale ființei există în sens propriu, din punct de vedere psihologic el presupune că numai lucrurile existente în sens propriu pot fi reprezentate și că reprezentările entităților existente în sens impropriu sunt, în ultimă instanță, reductibile tot la reprezentări ale entităților în sens propriu. Să considerăm, de pildă, reprezentarea abstractă a unui cerc pătrat și judecata în sensul ființei ca adevăr referitoare la ea: „Este adevărat că cercul pătrat este imposibil" în care „este" funcționează în sensul ființei ca adevăr. În opera timpurie, menținerea concepției adevărului corespondență pentru această propoziție presupunea acceptarea existenței imposibilității cercului pătrat. În opera târzie Brentano a devenit însă extrem de rezervat în acceptarea entităților de genul universaliilor, posibilităților și imposibilităților și a susținut că singurul element real prezent și recunoscut într-o asemenea judecată este subiectul psihic care reprezintă cercul pătrat și care respinge această entitate[31]. Ceea ce trebuie precizat aici este că în *Prelegerea de metafizică* avem de a face cu o tentativă de a pune în evidență momentul idiogenetic-psihologic implicat în orice judecată, deci inclusiv în judecățile referitoare la accepțiunile proprii ale ființei, judecăți categorice în sens aristotelic, ceea ce constituie o tentativă de traducere și, oarecum, de unificare a tuturor judecăților în jurul judecăților ființei ca adevăr.

---

[29] Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, pp. 162-163.

[30] Cf. asupra sensurilor reismului la Brentano Mauro Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, München, Alber, 2001, pp. 266-267.

[31] Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, p. 163.

Să adâncim puțin, în final, implicațiile sau marginaliile psihologice ale acestei teorii a judecății privind-o din perspectiva *Psihologiei din punct de vedere empiric* (1874), scriere fundamentală a lui Brentano care a reintrodus problematica intenționalității în filosofia contemporană și care a deschis calea fenomenologiei husserliene, teoriei obiectului a lui Meinong sau cercetărilor lui Twardowski[32] despre obiectul și conținutul reprezentării. Conform § 5 al primului capitol al cărții a doua, orice fenomen psihic se caracterizează prin ceea ce scolasticii numeau inexistența intențională a obiectului său, deci, în linii mari, prin faptul că obiectul lui (in)există (aici *inexistență* înseamnă „existență în") ca intenție, așadar ca formă sensibilă sau inteligibilă în sens tradițional, aristotelico-scolastic, în minte. Dincolo de această caracterizare a fenomenului psihic pornind dinspre obiectul lui – și trebuie spus că tradiția l-a influențat pe Brentano mai ales pe linia acestei dimensiuni[33] –, Brentano caracterizează, din *propria* lui perspectivă, fenomenul psihic prin note intrinseci lui ca act, și anume prin nota „relației cu un conținut" sau a „orientării spre un obiect", precizând că termenul „obiect" nu trebuie înțeles aici ca o realitate[34]. Or, până în momentul de față cele două clase de expresii au fost considerate ca echivalente din punctul de vedere al sferei lor întrucât Brentano afirmă clar că orice fenomen psihic, deci și reprezentările și judecățile și fenomenele emoționale, se caracterizează atât prin inexistența intențională a obiectului, cât și prin relația sau prin orientarea spre un obiect. Aceste afirmații au fost luate de bune de întreaga tradiție interpretativă, indiferent că e

[32] Cf. Kasimir Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien, Hölder, 1894, § 1–8, și, pentru o prezentare de ansamblu a problemei, studiul meu „Problema obiectului și conținutului reprezentării la Kasimir Twardowski" în *Revista de filosofie* 4 (1998), pp. 403-421.

[33] Observația mi se pare importantă întrucât toate cercetările consacrate interpretării din perspectivă tradițională a factorului intențional la Brentano sunt înclinate să atribuie sensuri tradiționale atât sintagmelor referitoare la imanența obiectului, cât și celor referitoare la orientarea actului spre obiect (cf. Hedwig, „Über das intentionale Korrelatenpaar" în *Brentano Studien* III (1990/91), p. 51-52). Din punctul meu de vedere influența tradițională se limitează numai la aspectul imanenței obiectului, așadar numai la clasa reprezentărilor.

[34] *Psychologie*, Bd. I, p. 124-125. Cf. de asemenea antologia editată de mine *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, București, Paideia, 2002, unde este tradus capitolul respectiv, p. 23-55.

vorba de orizontul sistematic al filosofiei analitice sau de cel istoric al rolului jucat de Brentano în constituirea mișcării fenomenologice. Însă, dacă ceea ce deosebește reprezentarea de judecată este faptul că ultima, așa cum se spune în *Prelegere*, este poziție, deci atitudine a subiectului, pe când reprezentarea presupune doar prezența în conștiință a obiectului, doar faptul că el apare sau este dat subiectului[35], atunci înseamnă că o orientare în sensul unei poziții judicative sau al uneia afective este prezentă doar în cazul actelor suprapuse ale judecății și fenomenelor emoționale, nu însă și în cazul reprezentării, întrucât aceasta doar își conține obiectul, fiind neutră din punctul de vedere al raportării la el[36]. Mai mult decât atât, dacă luăm în considerare legea elementară a fundării actelor psihice: orice fenomen psihic sau este reprezentare sau se fundează pe o reprezentare[37], atunci se dovedește că, în pofida afirmațiilor lui Brentano, în mod primar expresia „orientare spre un obiect" este valabilă doar pentru actele suprapuse întrucât doar ele sunt orientate sau poziționate, nu însă și reprezentările, care nici nu sunt poziționale în acest sens, nici nu se fundează pe un alt act psihic în raport cu care să ia o atitudine. Altfel spus, domeniul de aplicație primar al acestei expresii este constituit doar de clasa actelor suprapuse, nu însă și de cea a reprezentărilor căci, după interpretarea propusă aici, expresia amintită nu desemnează o notă comună tuturor fenomenelor psihice, ci are rolul de a diferenția actele suprapuse de reprezentare[38]. Or, în acest caz fundalul teoretic adecvat interpretării pasajului intenționalității nu este atât cel propus de Brentano - sau nu este numai acesta –, anume contextul deosebirii fenomenelor fizice de cele psihice, ci trebuie mers mai departe și trecut de la ceea ce spune Brentano aici despre fenomenul psihic la ceea ce *face* el cu notele introduse aici. Altfel spus, trebuie luat în considerare faptul că în psihologia sa caracteristicile fenomenului

[35] *Psychologie*, Bd. I, p. 114.

[36] Cf. pentru mai multe detalii asupra acestei probleme studiul meu *Asimetria intenționalului la Brentano* în antologia menționată.

[37] *Psychologie*, Bd. I, p. 112 *sqq.*

[38] Am lăsat la o parte sintagma „relația cu un conținut" întrucât este ambiguă: pe de o parte ea poate desemna relația de „conținere" a obiectului specifică reprezentării, pe de altă parte, în condițiile în care conținutul este obiect imanent, ea denumește și orientarea spre acest obiect. Poate părea exagerat, dar întreaga teorie a actului dezvoltată de Husserl în a V-a *Cercetare logică* este conținută în această ambiguitate.

psihic[39] nu au doar rostul de a distinge acest fenomen de cel fizic, ci, mai departe, în chiar acest cadru, de a oferi fundamentul unei clasificări naturale, deci prin trăsături intrinseci fenomenului de studiat, a fenomenelor psihice. Și, așa cum o dovedește întregul volum al doilea al *Psihologiei din punct de vedere empiric*, pe ce altă trăsătură se poate clădi mai bine o asemenea clasificare decât pe inexistența obiectului sau pe relația cu un conținut?[40] Însă dacă inexistența intențională a obiectului este o notă caracteristică tuturor claselor de acte psihice, pe când orientarea spre un obiect doar judecății și fenomenelor emoționale, nu rezultă oare atunci că o clasificare unitară a fenomenelor psihice se poate clădi numai pe nota imanenței, nu însă și pe cea a orientării actului? Faptul este implicat în chiar legea fundării fenomenelor psihice: dacă orice fenomen psihic e sau reprezentare sau se bazează pe o reprezentare și dacă, primar și fundamental, reprezentarea se caracterizează numai prin „conținerea" obiectului, atunci această conținere se păstrează și în raport cu actele suprapuse care, fundamentându-se pe reprezentare, preiau în structura lor obiectul imanent. Afirmația lui Brentano că reprezentarea nu admite diferențiere decât pe linia obiectului, nu însă și pe cea a actului, așa cum este cazul cu judecățile și fenomenele afective a căror orientare poate fi pozitivă sau negativă, întărește și mai mult această idee[41]. Desigur, și reprezentării îi este proprie o relație de trimitere la obiectul ei, dar ea nu este una pozițională, ci una de genul raportului dintre semnul a ceva și obiectul pentru care el stă: pentru Brentano conținutul reprezentărilor sensibile, numit de el fenomen fizic, este semn al cauzelor a căror acțiune asupra organelor de simț îl produc[42]. În plus, cele spuse aici

[39] Este vorba, pe lângă trăsătura enumerată și pe lângă legea amintită a fundării, de aspațialitatea, de perceptibilitatea interioară, de unitatea și de existența reală a fenomenelor psihice (cf. *Psychologie*, Bd. I, pp. 120-136).

[40] *Psychologie*, Bd. II, pp. 27-29 *et passim*. Dintre trăsăturile enumerate de Brentano, perceptibilitatea interioara ar putea fi considerată ca singurul concurent serios al intenționalității. Însă punctul ei slab constă în aceea că ea sesizează doar prezența în conștiință a unui fenomen psihic, fiind problematic pentru mine dacă această percepție este și cea care sesizează nemijlocit tipul de relație specific actului întrucât, în cadrul psihologiei brentaniene, acest lucru pare a fi realizat abia prin studierea ulterioară, pe baza datelor oferite de memorie, a datului sesizat în percepția interioară (cf. *Psychologie*, Bd. I, pp. 40-48 și cap. II al cărții a doua).

[41] *Psychologie*, Bd. II, pp. 65-68.

[42] *Psychologie*, Bd. I, p. 28.

arată că relația specifică actelor suprapuse este una care se consumă în imanența conștiinței întrucât, conform textului, obiectul la care se raportează ele este conținut, deci obiect imanent, iar nu o entitate existentă în sens propriu, real - idee subliniată în mod expres de formula „prin care [obiect] nu trebuie înțeleasă o realitate"[43]. Prin intermediul acestui conținut, deci, practic, prin intermediul reprezentării care le stă la bază, ele se raportează și la ceea ce există în sens propriu, o raportare care, astfel, pare a fi doar mediată. Or, faptul că până acum *Prelegerea de metafizică* a fost accesibilă doar celor care au frecventat arhiva Brentano din Würzburg a făcut ca în exegeza de specialitate să persiste ideea că teoria idiogentică a judecății este elaborată abia în *Psihologia din punct de vedere empiric*. *Prelegerea* arată, în schimb, că ea este deplin conturată încă spre sfârșitul deceniului șapte al secolului XIX, și asta în cadrul unui proces de continuă regândire a problematicii ființei ca adevăr, care, în disertație, cuprinde strict entități ce iau naștere prin operațiile intelectului, fără să exprime o natură existentă în afara spiritului, pentru ca în *Prelegere* ea să fie resemnificată și să cuprindă, în plus, orice propoziție prin care subiectul își exprimă atitudinea față de ceva. Așadar domeniului preponderent logic al entităților existente doar în minte (genul, specia, universaliile etc.) din disertație i se adaugă în *Prelegere* domeniul psihologic al atitudinilor exprimate în propozițiile care cred sau resping ceva: „Logicienii afirmă Brentano în plus față de disertație, și psihologii sunt cei care vorbesc *ex professo* despre el"[44]. Ceea ce lipsește încă în *Prelegere* este tentativa, realizată clar în *Psihologia* din 1874, de a reduce judecățile categorice la judecăți existențiale[45] și teza fundamentală, implicată în cursul de metafizică, dar neteoretizată ca atare, a fundării actelor psihice. Revenind la propoziția *„Deus est"*, întrucât, pentru Brentano, acest *„est"* e gândit în sensul ființei ca adevăr, deci al ființei survenite prin operațiile subiectului sau prin raportarea lui la ceva, ea constituie pentru el anticiparea, înaintea lui Kant, a propriei concepții, o anticipare ce s-a dovedit extrem de fecundă în cristalizarea teoriei idiogenetice și care poate repune în discuție modul în care a fost interpretată problema intenționalității brentaniene până acum.

---

[43] *Psychologie*, Bd. I, pp. 124-125.

[44] Cf. *Metaphysik*, M. 96, lectia XXXIII.

[45] *Psychologie*, Bd. II, cap. 7.

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ÎNTRE FENOMENOLOGIA RELIGIEI ȘI METAFIZICĂ LA MAX SCHELER*

Claudiu BACIU

I. *Esență și intuiție eidetică*

„Căci, în orice caz, *o* întrebare ar trebui să-și pună, totuși, susținătorii formei tradiționale a teologiei naturale – orice ar gândi ei despre valabilitatea logică a argumentelor lor ontologice: întrebarea de unde poate să provină faptul că aceste argumente, care, într-adevăr, nu sunt atât de alambicate și de dificile – argumentul pitagoreic este considerabil mai dificil și mai întortocheat –, sunt *lipsite de orice forță de convingere* pentru omul modern sau pentru orice om care nu are deja dinainte credința în existența lui Dumnezeu prin tradiție sau prin alte mijloace de cunoaștere religioasă. Dacă aceste dovezi atât de simple (argumentul mișcării, concluzia privind o cauză supremă a lumii etc.), sunt așa de clare, așa de evidente, așa de certe precum se spune despre ele (...), cum de se lovesc ele pretutindeni de respingerea tuturor oamenilor moderni sau, mai exact, a tuturor acelora care nu au fost crescuți în această tradiție teologică? Nu este o ciudată contradicție aceea că argumente atât de simple, care trebuie să se adreseze unei rațiuni ce revine în mod egal tuturor oamenilor și care este cu totul lipsită de prejudecăți religioase, acționează psihologic *de facto numai în virtutea tradiției* unei școli restrânse? Pretenție rațională – și formă de acțiune bazată exclusiv pe tradiție!"[1]. Aceste rânduri circumscriu în bună măsură poziția lui Max Scheler față de argumentul ontologic clasic: faptul că în ciuda unei argumentări relativ lesne de înțeles și de aprobat,

* Mulțumesc pe această cale Academiei Române-Fundația Familiei Menachem H. Elias pentru bursa ce mi-a fost acordată la Viena în primăvara anului 2002 în scopul cercetării filosofiei lui Max Scheler.

[1] Max Scheler, *Probleme der Religion*, (1921) în *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke, Bd. 5, Francke Verlag Bern und München, 1968, p. 271.

concluzia este lipsită totuși de orice relevanță pentru omul modern. Această contradicție vine să susțină unul dintre principiile întregii filosofii scheleriene: primatul datului conținuturilor valorice în raport cu oricare alte acte ale conștiinței, principiu prin care, chiar în interiorul mișcării fenomenologice, Scheler se va distanța de ceilalți doi reprezentanți de seamă ai fenomenologiei: Husserl și Heidegger. Iar pentru că valoarea însăși nu există decât în mod funcțional, adică printr-o relație cu un act de simțire, Scheler afirmă că simțirii îi revine o prioritate în raport cu gândirea sau cu voința. Prioritatea pe care Scheler o dă sensibilității, prioritate originată în conceptul de valoare, este înțeleasă însă fenomenologic, adică cristalizându-se ca intuiție ce-și aduce cu sine propria înțelegere sau evidență, respectiv ca intuiție eidetică. Scheler este de acord, împreună cu contemporanii lui, că „experiența fenomenologică" este o experiență imanentă conștiinței mai degrabă decât o experiență cu privire la ceva exterior. „Dar în contrast total față de contemporanii lui el consideră că experiența fenomenologică *nu* are la bază experiența senzorială."[2] Acest fapt îl singularizează în mișcarea fenomenologică, și chiar față de Husserl el va contesta conceptul acestuia de „intuiție categorială", afirmând că ea este în mod fals asociată cu presupoziția unei pretinse fundări în experiența senzorială. Faptul că Scheler socotește că experiența fenomenologică nu are la bază experiența senzorială este în strânsă legătură cu modul în care el interpretează conceptul de *a priori*, pornind în interpretarea sa de la o critică a felului în care este gândit acest concept la I. Kant. Pentru Scheler cele două aspecte de bază ale experienței fenomenologice sunt faptul că această experiență este imanentă și non-senzorială[3]. În acest sens, el afirmă: „Noi nu putem observa 'că ceva este culoare', 'că ceva este spațial', 'că ceva este viu'; noi putem observa că *această* suprafață este triunghiulară, că acest corp are o formă ovală, că acest organism viu are patru picioare. Dacă încerc să observ 'că ceva este culoare', descopăr că în scopul de a circumscrie un cerc de obiecte posibile pentru observație trebuie să privesc spre tot ceea ce are această *esență*, care, în consecință, este deja văzută. Dacă, pe de altă parte, trebuie să se distingă esențele de conceptele ca atare, atunci o esență este tot ceea ce inevitabil și intrinsec ajunge

[2] M. S. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee, Marquette, University Press, 1997, p. 121.

[3] *Ibid.*, p. 122.

într-o definiție *circulară* ori de câte ori încercăm să o definim. Astfel, o esență ca atare, ca pur 'ce', nu este ea însăși nici universală, nici individuală; atât universalitatea, cât și individualitatea sunt concepte care au sens abia în relație cu obiecte ce depind de faptul dacă esența se manifestă în mai multe obiecte sau numai o singură dată."[4] Astfel fenomenologul nu poate face nimic altceva decât să indice, să arate, să dea o sugestie cu privire la acel X despre care vorbește, pentru că obiectul avut în vedere are la bază un insuficient suport lingvistic și conceptual. Consecința unei asemenea stări de fapt este că dacă o esență nu poate fi nici universală, nici individuală, ea nu poate fi definită nici cu instrumente logice de felul „gen" și „diferență specifică". O altă consecință este aceea că dacă alte științe îngăduie descrieri ale obiectului lor pe baza observației, în fenomenologie ceva care este „avut în vedere" nu este observabil, ci este adus la posibilitatea de a fi sesizat prin așa-numita atitudine fenomenologică[5]. Pentru a exemplifica această situație Scheler recurge adeseori la următorul exemplu privind fenomenul culorii: culoarea are multiple sensuri funcționale în variate discipline ale cunoașterii. În științele naturii ea este un semn pentru mișcare sau pentru unde. În fiziologie ea este semnul unor procese chimice în nervul optic. În psihologie ea funcționează ca semn pentru senzații. Dar ce este „avut în vedere" prin culoare ca sens al faptului că la nivelul conștiinței întâlnim ceva de felul unei „conștiințe despre"? „Culoarea ca înțeles", ca un conținut în conștiință, nu este conținută în nici o știință care se ocupă cu culori. Și de altfel nici o asemenea știință nu resimte nevoia de a se interoga cu privire la ceea ce este culoarea „în sine". Culoarea, spune Scheler, este însă prezentă în toate cercetările științelor ca un dat prim, de bază, al conștiinței. Astfel „roșu" este un X care se poate referi la mișcare, la un proces nervos sau la o senzație, dar aceasta fără ca această culoare să fie dată *ca* un lucru, ca „roșu"[6]. Scopul travaliului fenomenologic este acela ca „datul" pe care-l reprezintă roșul ca atare, independent de toate modalitățile empirice în care el poate să apară, să se transforme într-o experiență imanentă a fenomenului, fapt pe care Scheler îl numește intuiție fenomenologică. „Experiența fenomenului (esența

[4] Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass, I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern, Francke Verlag, 1957, p. 395.

[5] M. Frings, *op.cit.*, p. 123.

[6] *Ibid.*

semnificației în conștiință) este *acea* experiență în care *faptul-de-a-fi-dat-prin-sine-însuși* al unui obiect imanent coincide cu *semnificația* sa. Intuiția fenomenologică înseamnă că faptul-de-a-fi-dat-prin-sine-însuși și semnificația obiectului imanent sunt *congruente*."[7] Spre deosebire de poziția lui Husserl, la Scheler datul este sesizat de la bun început: „Spre deosebire de Husserl și discipolii lui, un fenomen dat prin el însuși trebuie să fie situat la *începutul* experienței fenomenologice și să fie sesizat printr-o intuiție nemijlocită, mai degrabă decât să apară la sfârșit ca un efect al unei serii de pași metodologico-fenomenologici. [...] Fenomenologia lui Scheler este caracterizată nu prin 'metodă' ci printr-o *atitudine* intuițională (*Einstellung - nicht Methode*)."[8]

II. *Fenomenologia eidetică a religiei*

La Scheler fenomenologia concretă a religiei este fundamental diferită de fenomenologia eidetică a religiei (*eidologische oder Wesensphänomenologie der Religion*). Aceasta din urmă „nu este nici metafizică, nici teologie naturală, nici teorie a cunoașterii, nici psihologie comprehensivă ori descriptivă, nici fenomenologie concretă a religiei, ci este fundamentul filosofic ultim pentru toate și pentru oricare altă îndeletnicire filosofică ori științifică cu religia. Abia realizarea ei face cognoscibilă în mod clar acea autonomie a religiei despre care vorbeam anterior: atât conform domeniului religios al ființei și al obiectului, cât și conform actului religios."[9] Scheler afirmă deci ireductibilitatea religiei în raport cu diferitele încercări ale modernității de a reduce religia la diferiți factori extrareligioși sau la facultatea de cunoaștere în general: să ne gândim, bunăoară, la întreprinderea lui Kant, care încerca să legitimeze existența unei reprezentări privind divinitatea pornind de la rațiunea practică, sau la aceea a lui Hegel pentru care religia este un fel de filosofie care nu a ajuns încă la concept; fie la niște mecanisme sufletești de tipul proiecției, mecanisme prezente în toate manifestările omului. O asemenea teorie asupra religiei apare, de pildă, la Feuerbach, care consideră religia expresia unei dinamici de autocunoaștere prin proiecție a omului, respectiv atribuirea prin obiectivare a unor calități specific umane unei divinități, astfel încât

[7] *Ibid.*, pp. 123-124.

[8] *Ibid.*, p. 124.

[9] Max Scheler, *Probleme der Religion*, p. 157.

în actul religios omul s-ar închina doar unor imagini despre sine fără a fi conștient de aceasta.

O fenomenologie eidetică a religiei afirmă acest caracter ireductibil al religiei, dar ea oferă deopotrivă, pornind de la obiectul religios, o ierarhie a esențelor și o structură a acestora, ambele prezente în toate formele de religie. O asemenea expunere a ierarhiei și structurii esențelor religioase nu este însă una normativă în sensul că ar prescrie norme fără de care o religie nu s-ar putea prezenta ca religie, ci este normativă doar pentru „subiectul empiric" care este omul, adică oferă condițiile prin care omul se deschide spre Dumnezeu.

O esență, recunoaște fenomenologul, nu poate fi produsă de conștiință prin nici un fel de sinteză, ci este pur și simplu sesizarea nemijlocită a ceva real. Deci respingerea unei activități sintetice *a priori* a conștiinței de către Scheler se bazează pe faptul că esențele sunt date deja în conștiință și că aceasta nu poate avea acces la modul formării lor; în plus, orice explicație cu privire la modul în care ele se formează printr-o sinteză *a priori* de tip kantian are pentru gânditor un caracter speculativ[10].

Tot astfel valoarea religioasă supremă - Dumnezeu - este pentru Scheler o esență, iar sesizarea ei este posibilă doar întrucât ea apare conștiinței. Faptul că o esență nu poate să-mi apară decât prin experiența ei este exemplificat de Scheler și pornind de la distincția dintre corpul viu și cel anorganic. El spune că dacă nu am avea experiența corpului viu, noi nu am putea construi ideea de corp viu prin nici o combinație sau inducție pornind de la corpul anorganic ce ne stă la îndemână în experiență. Astfel, viața este o esență care ni se oferă ea însăși din afară prin experiența pe care o avem despre ea. Această perspectivă nu este un empirism, spune Scheler, pentru că esența numită „viață" nu se identifică cu nici una dintre formele concrete de viață care îmi apar în jur, dar stă la baza tuturor modurilor mele viitoare de a mă raporta la un corp viu oarecare.

Ca și în orice altă formă a cunoașterii, și în *cunoașterea religioasă* „obiectul" trebuie să fie dat anterior cunoașterii. Astfel divinul și toate formele de manifestare ale acestuia sunt după Max

[10] Vezi în această privință critica apriorismului kantian pe care o întreprinde Scheler în lucrarea sa *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Ethik*, în *GW*, Bd. 2, 1980.

Scheler date *originare* ale conștiinței umane. Omul religios simte și gândește ceea ce-i este dat prin experiența religioasă în două moduri fundamentale: Dumnezeu - respectiv ceea ce se revelă în experiența religioasă - „este în mod *absolut* și este *sacru*"[11] (subl. n. C. B.). Aici întotdeauna Cel ce se revelă este perceput în caracterul său absolut, respectiv într-o formă de existență ce transcende în mod absolut sub aspectul conținutului ființial orice altă formă de existență. Ca determinare pozitivă a superiorității absolute a unei asemenea ființe, ea atrage după sine o serie de alte determinări care, deși sunt oarecum sesizate prin raportare la ceea ce omul întâlnește în sfera experienței sale concrete, nu sunt simple proiecții. Așa este cazul cu seria de atribute ce definesc divinitatea: puterea absolută, omnisciența etc. Iar imediat, prin raportare la divinitate, lumea este sesizată în aspectul ei creatural, respectiv în constituția sa relativă: lumea și tot ceea ce o compune sunt percepute sub aspectul efemerității ei principiale în raport cu sacrul, dar și al neputinței de a exista prin sine însăși. La fel și omul. Acest sentiment al unei *dependențe absolute* - concept pe care l-a încetățenit Fr. Scheiermacher prin lucrarea sa *Über die Religion* (1799) - este prima caracteristică, și cea mai fundamentală, pentru înțelegerea divinului. Această înțelegere, socotește Scheler, este una spontană, neavând nimic de-a face cu procesul logic-inductiv; este o înțelegere nemijlocită. De aceea, revelație înseamnă opusul a tot ceea ce este gândit, dedus, sau conceput prin proces de abstractizare. În actul religios caracterul creatural al realității apare ca o *trăsătură fenomenală*. Prin acest caracter lumea trimite în mod simbolic la creatorul ei, îl reflectă, așa zicând, într-un mod întotdeauna inadecvat[12].

Celor două trăsături ale divinului le corespund la nivelul trăirii umane două trăiri religioase fundamentale: pe de o parte, trăirea nimicniciei parțiale, atât a ființei proprii, cât și a întregii sfere mundane, și, pe de alta, trăirea caracterului creatural al sinelui propriu, perceput ca o parte din întregul cosmic creatural. „Eu, nimic - Tu, totul: iată expresia cea mai primitivă a conștiinței religioase în orice stadiu al devenirii sale."[13] Acest sentiment, această trăire, va conduce abia ulterior la articularea ei conceptuală sub

[11] Max Scheler, *Probleme der Religion*, p. 159.

[12] *Ibid.*, p. 162.

[13] *Ibid.*, p. 163.

forma ideii de creație a lumii și a omului, iar mai târziu la conceperea rațiunii umane ca parte a rațiunii divine, ca „scânteie divină". Trăirea primă a propriei nimicnicii în fața Absolutului este intim corelată cu modalitatea valorică de raportare a omului la Absolut, modalitate care este *sacrul*. Desigur, acest atribut al Divinului semnifică în primul rând conștiința sau înțelegerea faptului că într-o ierarhie a valorilor Absolutul ocupă locul central și fundamental, că orice altă valoare se întemeiază pe valoarea ultimă a Absolutului. Ierarhia valorilor, la Scheler, va fi ancorată într-o ierarhie mai largă a regiunilor sau a sferelor conștiinței. Aceste sfere exprimă, de fapt, nevoile esențiale, ontologice, ale conștiinței. Vom exemplifica această idee prin situația unui ipotetic Robinson Crusoe. În contextul acestui exemplu, Scheler urmărește să demonstreze că nevoia omului de semenii lui este înnăscută individului, fiind deci *a priori* în raport cu orice fel de experiență legată de semenii noștri. Faptul că nevoia de semeni este un dat *a priori* îl demonstrează Scheler prin ipoteza unui om care nu ar fi avut niciodată de-a face cu alți oameni, dar care, în ciuda acestei situații, resimte în interiorul său nevoia, mai mult sau mai puțin nedeterminată, a unor ființe de o seamă cu el. Această nevoie nedeterminată Scheler o numește sfera relației tu-eu, sau sfera alterității. Pe baza acestui exemplu putem prezenta ierarhia acestor sfere la Max Scheler:

1. Sfera absolutului;

2. Sfera relației tu-eu, *Mitwelt* (lumea comună) însemnând că: faptul desemnat prin „tu" este dat anterior faptului desemnat prin „eu";

3. Sfera lumii exterioare, care este dată anterior sferei lumii interioare;

4. Sfera lumii interioare;

5. Sfera viului, care este dată anterior în conștiință în raport cu regiunea inanimatului sau a naturii neînsufletite. Ea este, de asemenea, anterioară regiunii a ceea ce eu pot cunoaște cu privire la lumea exterioară;

6. Sfera a ceea ce „eu" cunosc cu privire la lumea exterioară;

7. Sfera lumii exterioare a *Mitwelt*-ei mele particulare. Ea este anterioară regiunii lumi interioare a *Mitwelt*-ei mele proprii;

8. Sfera lumii interioare a *Mitwelt*-ei mele proprii, care include trecutul și viitorul său. Ea este dată anterior lumii mele interioare;

9. Sfera lumii mele interioare;

10. Corpul trăit în calitate de câmp al expresiei este dat anterior corporalității sau corpului obiect[14].

Nici una dintre aceste sfere nu poate fi redusă la vreo alta, dar ele sunt fundamentate unele în raport cu altele în ordinea ierarhiei de mai sus, astfel încât, de pildă, sfera relației eu-tu nu poate funcționa fără prezența sferei absolutului. Luate în sine și fără vreo raportare specifică la vreun obiect, sferele nu au nici pe departe vreo funcție sintetică, în sensul kantian al termenului, constituind adică obiectul ce le revine, ci posedă doar un conținut amorf, intuitiv. Rolul lor este acela de a *direcționa* experiența și cunoașterea. Un singur obiect, spune Scheler, este suficient pentru a „umple" sfera respectivă, așa cum este de pildă cazul cu sacrul, unde un singur obiect este suficient pentru satisfacerea nevoii exprimate în această sferă. Felul în care *sacrul* stă la baza întregii structuri ființiale a omului, dar și natura înțelegerii acestuia, sunt exemplificate de Scheler prin raportare la felul în care Rudolf Otto prezintă sacrul: „Foarte corect și cu totul în sensul metodei fenomenologice vorbește Otto despre calea procedeului său: 'Întrucât categoria sacrului este complet *sui generis*, ca orice dat primar și elementar, ea nu poate fi definită în mod riguros, ci doar discutată. Putem ajuta cititorul la înțelegerea ei doar încercând ca prin discutarea ei să-l conducem la acel punct al propriului suflet unde apoi ea se va manifesta de la sine, va țâșni și-i va deveni conștientă. Acest procedeu poate fi sprijinit prin aducerea în discuție a ceva care-i este cunoscut și familiar cititorului, asemănător acelei categorii, sau, dimpotrivă, a ceva ce-i este opus și să adăugăm: X-ul nostru nu este acesta, dar îi este asemănător, sau îi este opus. Nu-ți dai tu seama? Aceasta înseamnă: X-ul nostru nu poate fi în întregime teoretizat, el poate fi doar trezit prin empatie ca tot ceea ce provine de la Spirit.'"[15] În ciuda faptului că nu este de acord cu felul în care explică Otto originea categoriei sacrului – și anume în sens kantian, ca structură transcendentală a conștiinței umane – Scheler socotește că metoda pe care acesta a urmat-o în descrierea trăirilor ce însoțesc manifestarea sacrului este însăși metoda fenomenologică, întrucât conduce la intuiția eidetică (*Wesensschau*) și întrucât urmărește actualizarea în conștiință a structurilor ce fundamentează experiența, fără ca totuși aceste structuri să poată fi explicate genetic.

---

[14] M. Frings, *op.cit.*, p. 127.

[15] Max Scheler, *Probleme der Religion*, p. 167.

III. *Metafizică și religie*

În privința raportului dintre obiectele credinței și obiectele filosofiei a existat, afirmă Scheler, din secolul XIII și până la sfârșitul secolului XVIII, o concordanță de opinii în rândul filosofilor, concordanță care a dispărut în secolul XIX, când în locul ei a apărut o multitudine de școli filosofice, fiecare cu punctul ei de vedere ireductibil față de cel al celorlalte[16]. Acest fapt se datorează, spune Scheler, nu doar unei nesiguranțe în ceea ce privește obiectul religiei, ci mai ales nesiguranței cu privire la obiectul filosofiei înseși. Atâta vreme cât în filosofie oamenii se preocupau - pe linie aristotelică - de existența lui Dumnezeu, această parte a filosofiei, ce constituia pentru Aristotel filosofia primă, iar ulterior metafizica, a mai fost numită și teologie naturală sau teologie rațională. „Această teologie naturală era socotită drept partea *comună* a întregii teologii și a metafizicii filosofice."[17]

Scheler consideră că atât metafizica, cât și religia își au o rădăcină reală în spiritul uman, însă, ca întreprinderi ale acestui spirit, ele sunt cu totul diferite sub aspectul *intenției* care le stă la bază. Ceea ce conduce la apariția metafizicii este o nevoie cu totul diferită de nevoia religioasă, spune Scheler. „Sursa ce alimentează orice îndeletnicire cu metafizica este *mirarea că există ceva în genere și nu mai degrabă nimicul.*"[18] E vorba de o „emoție cu totul specială" care declanșează acest tip de interogare. Această mirare se va articula mai apoi într-o interogare privind determinarea esențială a ceea ce este - independent de modul în care este alcătuită ființa umană - și a ceea ce în interiorul acestei ființări „în sine" susține, determină și produce orice alt existent. „Întrebarea privind esența lumii existente în sine și temeiul ei originar ce o condiționează: iată întrebarea metafizică *kat' exochén.*"[19] Spre deosebire de intenția cognitivă ce stă la baza metafizicii, religiei îi este proprie căutarea unui mijloc de *mântuire* a omului. Dacă metafizica vrea să cunoască temeiul originar al lumii, religia tinde să stabilească o relație personală cu acest temei. De aceea, în ciuda orientării diferite a celor două arii ale spiritului uman, orizontul

[16] Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, p. 124.

[17] *Ibid.*, p. 126.

[18] *Ibid.*, p. 134.

[19] *Ibid.*

real al lor este identic, întrucât este *a priori* clar, spune Scheler, că realul absolut, acel real ce stă la temeiul oricărei existențe, va fi cel ce decide în ultimă instanță posibilitatea de mântuire a acesteia, deci inclusiv a omului, în vreme ce, invers, sacrul din sfera religioasă va putea asigura mântuirea numai în măsura în care el însuși este realul absolut de care depinde orice altă existență[20]. Acest element comun și prim ce fundamentează atât metafizica, cât și religia îl numește Scheler de-a lungul întregii sale opere *Ens a se*. „El este întotdeauna subiectul *logic* ultim al oricărei predicări metafizice ori religioase."[21]

Am văzut anterior că Scheler admite relativa inteligibilitate și simplitate a argumentelor ce au ca obiect existența acestui *Ens a se* în cadrul metafizicii. Ba mai mult, el consideră disciplina însăși a metafizicii drept o întreprindere a spiritului uman cu totul legitimă și posibilă sub aspect cognitiv: „Eu personal, ca filosof, consider cu totul și cu totul posibilă o metafizică. Dar orice teorie care vede într-o metafizică considerată împlinită și universal valabilă un *Ersatz* sau chiar țelul superior al evoluției religiei nu este de aceea mai puțin eronată"[22]. O serie de propoziții care sunt considerate în religie drept adevărate - dobândindu-și adevărul prin acte religioase specifice - pot fi întemeiate și filosofic, socotește Scheler. Astfel este afirmarea existenței unei ființe (*eines Seienden*) a cărei existență decurge din esența sa; existența acestui *Ens a se* ca *prima causa* a oricărui existent (*Daseienden*) contingent; spiritualitatea și raționalitatea acestui *Ens a se* și natura sa ca *summum bonum* și scop ultim al tuturor manifestărilor mundane etc.[23]

„Numai două propoziții ale metafizicii - *cele mai formale pe care le cunoaște metafizica Ființei* - au o evidență cognitivă absolută: propoziția potrivit căreia există un *Ens a se* deosebit de întregul tuturor lucrurilor, evenimentelor, realităților - deci de întregul 'lumii' -, respectiv un existent a cărui existență rezultă din esența sa; și propoziția că acest *Ens a se* este *causa prima* și temei originar pentru faptul că dintre lumile principial posibile această lume contingentă este reală."[24] Toate celelalte propoziții ale metafizicii

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, p. 135.

[22] *Ibid.*, p. 130.

[23] *Ibid.*, p. 141.

[24] *Ibid.*, p. 147.

sunt numai ipoteze și sunt deci probabile pentru că încearcă o determinare a acestui *Ens a se* astfel încât să explice integral lumea și cele ce se petrec în ea cu ajutorul său. Însă o asemenea articulare a conceptului de „lume" depinde esențial de experiența istorică a momentului în care o asemenea metafizică este plăsmuită, fiind, prin urmare, principial relativă.

Scheler admite, pe de o parte, valabilitatea în sine a argumentului ontologic din interiorul metafizicii, ba chiar socotește că metafizica însăși este posibilă, și chiar el va publica mai târziu ebosa unei atare metafizici în lucrarea sa *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), pe de altă parte, el consideră că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin intermediul actelor religioase, singurele care sunt adecvate naturii lui Dumnezeu: „Dumnezeu 'este' și trăiește exclusiv în actul religios, nu în gândirea metafizică"[25]. Dar atunci ce fel de cunoaștere va mai fi aceea a metafizicii? O cunoaștere strict formală, se va spune, așa cum sunt cele două propoziții fundamentale ale metafizicii. El spune că trebuie să delimităm metafizica de religie și să admitem numai un sistem de conformitate, iar nu de identitate, între cele două; cu alte cuvinte, metafizica și religia au același obiect, cel puțin în ceea ce privește intenția lor esențială, dar care va fi cunoscut în mod diferit de fiecare în parte.

Metafizica își are fundamentul, în opinia lui Scheler, în câteva *evidențe fundamentale*. Diferitele metafizici de-a lungul istoriei au fost posibile datorită diferitelor evidențe pe care un gânditor sau altul le-au pus la baza construcției lor metafizice. Există o ierarhie sau „ordine a evidențelor fundamentale", dintre care, pentru Scheler, *prima și cea mai nemijlocită* este faptul „că în genere există ceva sau, formulat mai drastic, că *nimicul nu este*"[26]. Această evidență stă chiar la baza îndoielii cu privire la ceva, întrucât oricare ar fi acel ceva, el reprezintă deja o negare a nimicului. De aceea îndoiala carteziană nu reprezintă cu adevărat o evidență ultimă, ci una dintre evidențele derivate, subordonate. Cu toate că avem de-a face cu o evidență ultimă, ea nu este „vizibilă" oricui: „Cine nu a privit în *abisul* nimicului, acela va ignora cu totul pozitivitatea conținutului înțelegerii faptului că este în genere ceva și nu mai degrabă nimicul"[27].

[25] *Ibid.*, p. 130.

[26] Max Scheler, *Vom Ewigen*, p. 93.

[27] *Ibid.*

O a doua *evidență*, anterioară oricărei determinări a realului, presupune distincția dintre un tip de ființare, care în faptul său de a fi este dependentă de o altă ființare, și o alta care este independentă de orice fel de ființare. Aceasta din urmă *este* într-un mod absolut, fapt pentru care în istoria gândirii a și fost numită *Absolutul*. Cea de-a doua evidență va fi, prin urmare, aceea că Absolutul sau ființarea absolută *este* într-adevăr, pentru că „dacă - așa cum putem recunoaște în mod clar pe seama exemplului oricărei ființări - există în genere ceva, și nu mai degrabă nimicul, ceea ce este o neființă relativă în cazul oricărui asemenea exemplu poate fi raportat la dependențele și relațiile posibile pe care ființa lor o posedă de la o altă ființă"[28].

Natura acestor evidențe nu este una logică, afirmă Scheler. Ființa, ca opusă neantului, nu este recunoscută printr-o operație logică, ci numai situându-ne în perspectiva neantului poate țâșni în noi, în raport cu oricare ființare, mirarea că ceva este și că acest ceva neagă și „umple" nimicul. Tot astfel evidența realității Absolutului, a ființei absolute - *ens a se* și *ens per se* - este sesizată atunci când, în raport cu orice ființare determinată, recunoaștem în aceasta și relativa sa ne-ființă. Numai în măsura în care ne ferim să absolutizăm ființarea relativă, finită și determinată, ne putem deschide spre sesizarea mirabilei ființe absolute.

Atrăgeam mai devreme atenția asupra faptului că specificul fenomenologiei scheleriene îl constituie *atitudinea*, respectiv un tip de orientare interioară și de valorizare care „luminează" esențele. În contextul discuției privind evidențele metafizice ultime, Scheler notează că accesul la ele este și el mediat de o anumită dispoziție interioară, de o anumită atitudine echivalentă cu „umilința" religioasă: numai în măsura în care poți recunoaște, accepta, ba chiar trăi caracterul cu totul relativ al propriei tale ființări, împreună cu al oricărei alte ființări, evidența privind realitatea ființei absolute poate deveni „limpede" pentru gândirea ta. Există un soi de „mândrie naturală", de supraestimare instinctiv-naturală (orientată biologic, afirmă Scheler) a vieții, care, în explozia propriei sănătăți, uită de imensitatea timpului care a precedat apariția sa și care va succeda dispariției sale. Acestei dispoziții firești a conștiinței îi corespunde tendința propriei absolutizări sau a absolutizării unui obiect ori ființe finite ce trezește unul dintre impulsurile noastre

[28] *Ibid.*, p. 95

vitale, fapt care reprezintă valorizarea absolută - și, prin aceasta, umplerea sferei absolutului cu un obiect ce nu aparține propriu-zis acestei sfere - a unui existent relativ oarecare. De aici rezultă că orice conștiință are o tendință „metafizică" specifică spre absolutizare care este sursa tuturor religiilor. Această tendință este activă chiar și în orice nihilism sau ateism ce neagă Absolutul întrucât experiența fenomenelor de prim ordin în conștiință: „sferele" - în acest caz aceea a Absolutului - nu poate fi anihilată. Tendința metafizică spre absolutizări dă naștere la două distincții ce trebuie făcute în experiența însăși a Absolutului. Mai întâi, această tendință poate conduce la tot felul de „obsesii caraghioase" referitoare la umplerea sferei Absolutului cu obiecte finite. În al doilea rând, tendința metafizică face posibile toate miturile și mitologia și conduce la metafizica însăși ca disciplină a filosofiei. Scheler spune în acest sens: „Orice conștiință finită are în mod necesar o metafizică, și anume în măsura în care ea există fără auto-dezvăluirea faptică a lui Dumnezeu"[29].

O a treia *evidență*, consideră Scheler, este faptul că orice existent posibil posedă o esență (*Wassein*, lat. *Essentia*) și o existență-în-fapt (*Dasein*, lat. *Existentia*). În cazul lui Dumnezeu, metafizica a pretins dintotdeauna că există o identitate între esență și existență.

IV. *Esență și existență: substanța fenomenologică a argumentului ontologic*

Făcând, în interiorul fenomenologiei sale, distincția dintre esență și lucru sau purtător al esenței respective, Scheler va da în cursul cercetărilor sale un criteriu privind existența: deja în *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916) noțiunea de existență este derivată din experiența rezistenței pe care ne-o opun lucrurile. Recunoașterea existenței nu este epuizată prin percepție sau senzație, în sensul celebrului *„esse est percipi"*, ci mai degrabă pentru Scheler a exista înseamnă a opune rezistență. Astfel noi, nu altfel decât copiii, recunoaștem existența unui lucru simțindu-i opoziția față de impulsurile și voința noastră. Nu tot așa stau lucrurile cu esențele: ele nu participă la criteriul rezistenței. „Ele sunt fenomene inteligibile presupuse și date prin percepție, dar care nu sunt date *în* percepție; numai obiectele sunt date astfel. Ele par a avea o realitate care nu este epuizată de conștiința noastră

[29] Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. X, p. 207.

cu privire la ele, dar Scheler neagă în mod explicit faptul că esențele ar avea vreo forță asupra existenței, așa cum credea Platon cu privire la Forme."[30] Apare astfel o problemă: ce statut vor avea esențele, acelea care, întemeind cunoașterea noastră, au un caracter *a priori* în raport cu orice posibil purtător al lor? Sunt ele și reale sau despre existența lor nu se poate aserta nimic în afara raportului cu conștiința noastră? Lăsând la o parte această complicată problemă fenomenologică ne vom concentra atenția asupra felului în care se pune această chestiune cu privire la Dumnezeu.

Am văzut anterior că pentru Scheler metafizica prezintă o cunoaștere formală a ceea ce religia oferă ca o cunoaștere reală și concretă. Chiar și evidențele metafizicii nu depășesc pragul acestui formalism. În acest sens, numai conștiința religioasă îl întâlnește pe Dumnezeu ca existând în mod real, ba chiar ca exercitând și o anumită „rezistență". Se pune atunci problema în ce măsură formalismul metafizicii mai este propriu-zis o cunoaștere și nu doar un simplu joc al minții lipsit de corespondent real. Datorită naturii formale a cunoștințelor metafizice (caracteristică ce le apropie de cunoștințele matematice) Scheler neagă posibilitatea *demonstrării* existenței lui Dumnezeu. Ba chiar el crede că „despre o 'demonstrare' prin raționament a existenței întregii sfere a religiosului pornind de la alte fapte mundane nu poate fi, de aceea, în nici un caz vorba; așa după cum nu poate fi vorba nici despre o 'demonstrare' a existenței lumii exterioare sau a Eului ori a semenului. Se ignoră în mod principial forța și limitele așa-numitelor 'demonstrații' atunci când se pretinde așa ceva."[31] Realitatea sau existența în genere nu pot fi „demonstrate". Numai propozițiile despre realitate se pot demonstra. De aceea, asemenea demonstrații sunt utilizate în domeniul științelor și al matematicii. Aici obiectul demonstrației este în același timp *construit*, pașii construcției sale fiind și pașii demonstrației și invers. Dumnezeu însă nu poate fi construit ca, de altfel, nici un obiect real. (Am arătat mai devreme că fenomenul vieții - în sens fenomenologic -nu poate fi construit după Scheler sub nici o formă, ci el trebuie să ne fie dat în prealabil.)

[30] Eugene Kelly, *Structure and Diversity - Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 160-161.

[31] Max Scheler, *Vom Ewigen*, pp. 252 sqq.

Utilizând în schimb resursele limbii germane, Scheler va prezenta un alt mod, mai adecvat consideră el, de raportare cognitivă la Dumnezeu. A demonstra se spune în limba germană *beweisen*, verb care are rădăcina *weisen*, rădăcină ce permite, printre altele, și construcțiile lexicale precum *Aufweisen* și *Nachweisen*, de unde și substantivele *Aufweis* și *Nachweis*. *Aufweis* se referă la ceva care ne este necunoscut, prezentându-ni-l pentru prima oară. L-am putea traduce prin „a prezenta", a „arăta", ca în expresia „arată-mi ce ai de gând să faci". *Nachweis* se referă la ceva care a fost cunoscut odată, dar care a fost pierdut între timp și trebuie recuperat. Acest procedeu este tipic pentru investigațiile detectivilor sau cele judiciare. Dacă *Beweisen* este improprie pentru cunoașterea lui Dumnezeu, în schimb prin intermediul vocabulei *Nachweis*, consideră Scheler, se poate *arăta*, dar mai ales *proba* (în sensul de a recupera, de a reface, de a redescoperi, iar nu în acela de a demonstra prin argumente raționale) faptul existenței lui Dumnezeu. De aceea, propriu-zis, Dumnezeu trebuie *găsit* prin intermediul credinței. Numai credința ne poate deschide accesul spre Dumnezeu, întrucât ea este singura *atitudine* prin care esența pe care o reprezintă Dumnezeu în conștiința noastră poate deveni vizibilă. „Patristica creștină – cu Augustin în frunte –, spune în acest sens Scheler, învăța încă 'găsirea' lui Dumnezeu. Argumentele ei privind existența lui Dumnezeu sunt în esență încă îndrumări pentru felul în care *procedează* conștiința religioasă atunci când se află pe drumul spre Dumnezeu și pentru *cum* își atinge ea țelul pe acest drum."[32]

Toate actele religioase prin care Dumnezeu ajunge să fie dat în mod real pentru conștiința religioasă nu pot avea însă drept cauză dorințele și temerile omului, așa cum credea pozitivismul secolului trecut. Asemenea teorii uită că noi trebuie să devenim conștienți de natura și de posibila existență a unui lucru mai înainte de a putea să dorim ca acel lucru să existe. Aceste acte *trebuie* să se originеze în ființa divină: „*Obiectul actelor religioase* este deopotrivă și *cauza existenței lor*. Sau: orice cunoaștere cu privire la Dumnezeu este în mod necesar o cunoaștere prin Dumnezeu."[33] Faptul de a deduce din prezența în noi a actelor religioase existența însăși a lui Dumnezeu trebuie privit însă și într-un context mai larg.

[32] *Ibid.*, p. 254.

[33] *Ibid.*, p. 255.

Acceptând ideea lui Nietzsche potrivit căreia adevărul este legat de credința în Dumnezeu, Scheler afirmă că activitatea de cunoaștere, ca și acțiunea morală, nu pot fi realizate decât dacă admitem existența unui principiu rațional și bun al lumii: „Evidența atât a unui Bine obiectiv, cât și a unui Adevăr obiectiv stă, potrivit *posibilității* sale, într-o corelație de esență cu un principiu bun și rațional al lumii."[54] Un principiu irațional ar conduce la imposibilitatea însăși a cunoașterii. Astfel din întreaga *arhitectonică* a actelor conștiinței, fenomenologia, în speță fenomenologia eidetică a religiei, poate produce dovada existenței lui Dumnezeu. Avem și aici un anume tip de rezistență: ierarhia actelor și corelația lor esențială scapă voinței omului, conferindu-i deopotrivă o lume.

[54] *Ibid.*

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Autorii

Alexander BAUMGARTEN (n. 1972), lector universitar la Catedra de Istoria Filosofiei și Logică a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj. Licențiat în filosofie și filologie clasică, doctor în filosofie al Universității din București cu teza *Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea.* Bursier al Universității din Geneva (1999) și al New Europe College (NEC). Institute for Advanced Study (2000-2001). Coordonator al colecțiilor: „Filosofie medievală" (editura Univers Enciclopedic) și „Filosofi medievali" (editura Dacia). Redactor al revistei *Revue des Études Anciennes et Médiévales.* Președinte al Societății Internaționale Sf. Toma din Aquino (S.I.T.A.), filiala din România. Membru corespondent al Academiei „Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis" din Vatican. Lucrări: *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea,* (2002), *Intermediaritate și Ev Mediu. Studii de filosofie medievală,* (2002), *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei* (2003, Polirom); Volume coordonate: *Îngerul și persoana,* (2000), *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai"*, seria Philosophia, nr. 1/2000 (număr dedicat studiilor medievale), *Filosofia politică a lui Aristotel,* (2002, în colaborare cu Vasile Muscă). Traduceri: Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion,* (1996) și *Monologion,* (1998), Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor,* (1997), *** *Despre eternitatea lumii* (1999), *** *Despre unitatea intelectului* (2001), Aristotel, *Politica,* (2001), Pseudo-Aristotel, *Liber de causis,* (2002), Plotin, *Enneade,* II, (2003).

GERÉBY György (n. 1957), prof. asociat la ELTE University și la Central European University, Budapesta. A studiat la Budapesta, Oxford și la Freiburg. Invitat la Maison des sciences de l'homme, Paris, visiting professor la University of Liverpool și la Rutgers University, NJ. Aria de interes: istoria filosofiei și a ideilor în perioada elenistă și medievală, în special teoriile limbajului, logica, metafizica și aplicațiile lor în teologie. Studii reprezentative: „The two sons of the one father: the salvation-historical interpretation of Luke 15:11-32", în: V. Krech, Y. Schwartz (Hrsg.), *Religiöse Apologetik*

und philosophische Argumentation, (Frankfurt, 2003), „Grounding Authority. The eremitic experience of Stephen of Obazine" (în colaborare cu P. Nagy), în M. Rubin (ed.), *Medieval Christianity in Practice*, Princeton University Press, 2003, „A mentális nyelv a nagyskolasztikában. Ockham, Lawtoni Hugo és Crathorn az 1320-as években" („Limbajul mental în scolastica culminantă. Ockham, Hugh of Lawton and Crathorn în anul 1320"), în M. Újvari (ed.), *Érvek és Kontextusok* (*Argumente și contexte*), (2003), „Eternal allegiances. Duns Scotus' place in the debate about the possibility of an eternally created world", în B. Nagy și M. Sebők (eds.), *Man Of Many Devices. Who Wandered Full Many Ways. Festschrift in Honor of Janos Bak*, (1999), „Proklosz, A fizika elemei" („Proclus, Elemente de fizică", trad. și introducere) în *Magyar Filozófiai Szemle* (*Revista ungară de filosfie*) 41 (1997), „Arisztotelész és Dedekind" (Aristotel și Dedekind despre continuum) în *Magyar Filozófiai Szemle*, 41 (1997), „A semmiből teremtés a skolasztikában" („Creația ex nihilo"), în Márta Fehér (ed.), *A teremtés* (*The creation*), (1996).

RIGÁN Lóránd (n. 1980), absolvent al Secției de Filosofie, linia maghiară, a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. În prezent frecventează cursurile Masteratului de Filosofie Antică și Medievală de la aceeași facultate și urmează studii de filologie clasică. A publicat articolele în revistele *Kellék*, *Erdélyi Múzeum, Erdélyi Magyar Pszichológiai Szemle*.

Marin BĂLAN (n. 1961), lector la Universitatea din București, Facultatea de Filosofie. Doctor în filosofie cu teza *Conceptul și metoda aporiei la Aristotel*. Predă cursul de Filosofie medievală. A predat cursuri opționale: „Comentariu la Metafizica lui Aristotel"; „Neoplatonismul creștin în tradiție areopagitică"; „Teologie filosofică". Preocupări de filosofie greacă, filosofie medievală, teologie filosofică și filosofia religiei. Colaborator la *Dicționar enciclopedic* (vol. I-IV, 1993-2001) și la *Dicționarul operelor filozofice românești*, (1997).

Bogdan TĂTARU-CAZABAN (n. 1977), doctorand în filosofie medievală cu teza *Principiul individuației în secolul al XIII-lea* (Universitatea București). Redactor la *Revue d'Études Anciennes et Médiévales: philosophie, théologie, sciences*. Vicepreședinte al secției române a Societății Internaționale *Toma de Aquino*. Membru fondator al Asociației Române de Istorie a Religiilor și al Societății

Române de Fenomenologie. Membru al Centrului de cercetare Fundamentele modernității europene (Universitatea București) și al New Europe College. Institute for Advanced Study. Aria de interes: filosofie și teologie medievală, hermeneutică și fenomenologie. A publicat (în colaborare): *Iter sapientiae. Studii patristice și medievale*, (2003). Traduceri (în colaborare): R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn și Melancolia. Studii de filosofie a naturii, religie și artă*, (2002), Boethius, *Tratate teologice* (2003), Hugo din Saint-Victor, *Meditații spirituale*, (2003).

Ludger OEING-HANHOFF, (1923-1986), filosof și teolog, profesor la Universitatea din Giessen, membru în comitetul științific al *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Studii publicate în *Archives de Philosophie, Analecta Anselmiana, Kant Studien*. Lucrări principale: *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*, (1953), *Naturgesetz und christliche Ethik: zur wissenschaftlichen Diskussion nach „Humanae Vitae"*, (1970), *Thomas von Aquin*, 1274/1974 (1974), *Metaphysik und Freiheit. Gesammelte Abhandlungen*, (1988).

Christa STOLZ (n. 1968), absolventă a Facultății de Filologie, secția Germană-română, și a Facultății de Filosofie a Universității București. În prezent urmează Masteratul de comunicare, management și proiecte culturale al SNSPA București.

Constantin STOENESCU (n. 1963), lector la Universitatea din București, Facultatea de Filosofie. Doctor în filosofie al aceleași universități. A publicat articole și studii pe teme de epistemologie, filosofia științei și logică. Lucrări: *Teoria cunoașterii. Teme. Texte. Literatură* (în colaborare, 1999), *Experiență și semnificație* (2002). Traduceri: Karl R. Popper, *Filosofie socială și filosofia științei* (2000), Antonio La Pergola, *Dreptul constituțional al statului și normele internaționale din perspectiva integrării europene* (2001), Karl R. Popper, *Conjecturi și infirmări. Creșterea cunoașterii științifice* (2002), Mortiz Schlick, *Formă și conținut. O introducere în gândirea filosofică* (2003).

Adrian NIȚĂ (n. 1964), cercetător științific la Institutul de Filosofie al Academiei Române și lector-invitat al Facultății de Filosofie, Universitatea București. Doctor în filosofie al Universității București cu o teză despre existență și predicație și al Universității

Poitiers cu o teză despre metafizica timpului la Leibniz și Kant. Aria de interes: metafizică, logică filosofică, Leibniz, Kant. Lucrări: Leibniz (1998). Traduceri: E. Gilson, *Tomismul* (2002); Leibniz, *Scrieri filosofice* (2002).

Ștefan VIANU (n. 1963), cercetător științific la Institutul de Filosofie al Academiei Române. Doctor în filosofie al Universității din Geneva cu teza *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel* (coordonator Alain de Libera). Bursier NEC (2002-2003). Aria de interes: hermeneutică, filosofie politică, istoria ideilor, îndeosebi sec. XVII-XIX. Studii și articole publicate în *Revue de Théologie et de Philosophie,* în *Revue Roumaine de Philosophie, Revista de filosofie* și *Secolul 21.*

Dragoș POPESCU (n. 1973), absolvent al Facultății de Filosofie a Universității București. Studii aprofundate în specializarea Filosofia culturii, încheiate cu o disertație despre filosofia lui C. Noica. Din octombrie 2000, doctorand la Universitatea București. Asistent de cercetare științifică la Institutul de Filosofie al Academiei Române și redactor la *Revista de filosofie.* Aria de interes: idealismul german, îndeosebi dialectica speculativă a lui Hegel. Lucrări: **Hegel.** Fenomenologia spiritului (2003). Traduceri: S. Kierkegaard, *Frică și cutremurare* (2000), G. W. F. Hegel, *Spiritul creștinismului și destinul său* (2002). Articole publicate în *Revista de filosofie, Astra, Analele Universității* «Spiru Haret». Traduceri din S. Kierkegaard și G. W. F. Hegel.

Ion TĂNĂSESCU (n. 1964), cercetător științific la Institutul de Filosofie al Academiei Române, doctor în filosofie cu o lucrare despre intenționalitatea la Brentano, alumn NEC, bursier DAAD, membru al Franz Brentano Gesellschaft din Wurzburg. Aria de interes: istoria filosofiei, îndeosebi istoria mișcării fenomenologice. Studii reprezentative: „Die intentionale Inexistenz. Ein kritischer Versuch zur scholastischen Interpretation des Intentionalen bei Brentano" (2001), „Das Sein der Kopula oder was hat Heidegger bei Brentano versäumt" (2002), Editor al antologiei *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări* (2002) și al volumului *The School of Brentano and Husserlian Phenomenology,* (în colaborare, 2003). Traduceri: Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (2003).

Claudiu BACIU (n. 1967), cercetător științific la Institutul de Filosofie al Academiei Române. Studii: Facultatea de Filosofie și Masteratul interdisciplinar în limba germană al Universității București. Doctor în filosofie cu o teză despre Kant și idealismul german. Burse de cercetare: DAAD (1996) și Fundația *M. Elias* (2002). Absolvent al cursurilor școlii de vară organizate de Academia de Științe Poloneză (Centrul Vienez) 1999, 2000. Domenii de cercetare: filosofia lui Kant și a idealismului clasic german, Fr. Nietzsche, fenomenologia. Lucrări: *Conceptul filosofiei transcendentale. Nucleu tematic și diversitate de perspective,* (2001). Traduceri: Max Weber, *Sociologia religiei,* (1998); Friedrich Nietzsche, *Voința de Putere,* (1999). Studii și articole în *Revista de filosofie, Secolul 20, Revista germaniștilor din România.*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Tiparul executat la *S.C. LUMINA TIPO s.r.l.*
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Argumentul ontologic este un topos al gândirii occidentale prin care teologii și filosofii au încercat să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la ideea de Dumnezeu. Formulat în modalitate exemplară de Anselm în Evul Mediu, reluat de Descartes și Leibniz în epoca modernă, criticat de Kant într-o manieră care stârnește discuții și în zilele noastre, argumentul existenței Divinității nu a încetat nicicând să neliniștească gândirea filosofică confruntată aici cu o problemă ultimă, una ce se sustrage unei abordări strict raționale. Studiile reunite în acest volum reconstituie structura teoretică a temei la autorii care au consacrat-o și oferă o imagine convingătoare asupra unor momente puțin cunoscute din istoria ei extrem de complexă.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-66181-6-9